Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

Herakleitos Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Vorwort.

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergiebt, hat sich das horazische nonum prematur in annum, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει —

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiedergegeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere bedürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein" gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythagoräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelobt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Bernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen". (Und gerade der Punkt, den Bernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale ἐκπύρωσις — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.)— Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst

abschreckend wirken mochten. Denn freilich liegen diese bei keinem der vorplatonischen Philosophen auch nur entfernt in demselben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum selbst vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen", und bekannt ist die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich sei, was er aus dem Werke des Ephesiers verstanden, und so glaube er auch, daß gleich trefflich sein werde, was er nicht verstanden; aber es bedürfe eines delischen Schwimmers, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja selbst platonische Stellen sind vorhanden, in welchen dieser Meister der griechischen und genaue Kenner der heraklitischen Philosophie auf die Räthselhaftigkeit derselben hinweist. War diese so groß in einer Zeit, wo die Schrift des Ephesiers noch in Aller Händen war, war sie sogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in seiner Jugend selbst Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteristische Eigenschaft derselben hervorgehoben zu werden — wie sollte man sich heut, wo diese Schrift untergegangen und nur kurze Bruchstücke derselben auf uns gekommen sind — so leicht der Hoffnung hingeben, diese Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an diese Bruchstücke selbst heran, so fühlte man sich sofort mächtig ergriffen durch den seltsamen und tief gedankenvollen Ton, der fast aus jedem derselben dem Forscher entgegenwehte, aber ebensosehr durch die Schwierigkeit dieser, wie es scheinen mußte, vieldeutigen speculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichterstatter, als zu einem Leitfaden des Verständnisses, zurückgeworfen. Hier aber mußte man fast fürchten, in einem Meer des Irrthums sich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widersprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht diese Angaben selbst bei den besseren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverständniß heraklitischer Philosophie nicht viel jünger war, als sie selbst. Und stand dies so — welche Gewähr, von den scheinbar mehr zusagenden Berichten nicht vielleicht umsomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den wesentlichsten Täuschungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftstellern, welche am meisten ein tieferes Studium des Ephesiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belasten

Mode geworden war, während bei den Anderen, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu schenken — den Stoikern und den aus ihnen schöpfenden Berichterstattern — offenbar mit den heraklitischen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, sie in ihrer wahren Natur und Beschaffenheit zu erfassen, doch die allgemeine Thatsache ihres Eingetretenseins nicht übersehen werden konnte. Und schon die abstracte Terminologie, in welcher in Allem, was stoischen Quellen entflossen ist, die heraklitischen Philosopheme auftreten, mußte daran verzweifeln lassen, in ihnen einen sichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philosophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck selbst und seine sprachliche Wurzel zum Verständniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philosophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meisten an der Erfüllung jenes allgemeinen Gesetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Bestimmungen überzuführen; einer Philosophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbestimmungen die eigenthümliche Mittelstellung einnimmt, daß ihr die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes noch ebenso wesentlich ist, als die von ihr selbst mit ihm vorgenommene und nur mit Hülfe jener Primärbedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung desselben zum geistigen Begriff. — Schienen endlich doch selbst jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechische Philosophie als Musterzeugen und gleichsam als kanonische Quellen gelten müssen, schienen doch selbst bis jetzt Plato und Aristoteles in Widerstreit mit einander in Bezug auf einen so hauptsächlichen und das gesammte System der heraklitischen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die ἐκπύρωσις zu sein. War dies aber der Fall, — und Aristoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo sollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß so große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, so nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emsigsten monographischen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'sche Darstellung hatte noch eine

sehr reichliche Ausbeute desselben zu gewinnen übrig gelassen — hervorgesucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe gestellt wurde, sich an der Totalität des vorhandenen Stoffs zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größesten unserer Philologen und Philosophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit sichtlicher Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen besprochen, Herakleitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weise, für welche die Geschichte weder der vor- noch der nachplatonischen Philosophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit sieben Siegeln für uns geblieben ist! So kam es, daß man nicht nur die wesentlichsten Theile seiner Philosophie ganz übersehen, die wahre Tiefe seines Logosbegriffes, die Bedeutung seiner unsichtbaren Harmonie, sein Verhältniß zum religiösen Geiste, die wirkliche Natur seines Elementarprocesses und seiner principiellen Bewegung, sowie sein genetisches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platonischen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im ontologischen und physischen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwickelung gebracht haben —) nebst so vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem diesen auch die wahre Bedeutung Heraklits und seine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geschichte ds Gedankens nicht erfaßt hat, — sondern daß man selbst in Bezug auf den eigentlich physischen Theil seiner Philosophie, mit welchem man sich bisher fast ausschließlich zu schaffen machte, gerade den wesentlichsten Inhalt derselben, die Function seiner Sonne und seine wahre, mit so grandioser Consequenz von ihm durchgeführte systematische Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, so schwer derartige Geständnisse zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philosophie des Ephesiers immer noch fast eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unsicherheit bewegte

man sich gerade von competentester Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitische Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitischen Stelle aus — daß uns dieser Satz beinahe unverständlich ist; wer wollte es anders erwarten von dem, welchem schon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte?" — Und ebensowenig wurde hierin durch das Erscheinen des Schleiermacher'schen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demselben gesteht nicht nur Gottfried Herrmann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchstück aufgestellten Conjectur: „Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.", sondern selbst ein so großartiger und geistvoller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Ephesier gerade ein so specielles Studium gewidmet hatte, ihn so häufig gelegentlich bespricht und sogar einst eine Herausgabe seiner Fragmente versprochen hatte, ruft aus, als er in seiner Anzeige der „Schriften christlicher Philosophen über die Seele" (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleitos zu sprechen kommt: „Bei diesem tiefen Denker ist man jedesmal in Verlegenheit, seine wahre Meinung auszumitteln!" —

Wir haben uns gestattet, die großen Schwierigkeiten unserer Aufgabe deshalb hervorzuheben, weil sich aus denselben ein erster und fast nothwendiger Uebelstand für die Form unserer Darstellung ergiebt, für welchen wir die Indulgenz des Lesers in Anspruch zu nehmen wünschen.

Es wird nämlich nach dem Gesagten von selbst erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Ephesier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen" zu entreißen, sich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwischen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweisen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir gestehen, daß wir uns, wo uns solche Gefahr zum Bewußtsein kam und eine Wahl geboten schien, mindestens wenn es sich um Fundamentalpunkte handelte, meist eher für das Zuviel als die

levior culpa entschieden haben; hauptsächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darsteller veranlaßt werden kann, das entgegengesetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und somit Nachtheil für die Sache nach sich ziehen konnte.

Aus dem Grundsatz, für das Verständniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitischen Stoffes als Prüfungs-Maaßstab aufzustellen, mußte sich, wenn die Rudera dieses Verfahrens auch der Hauptsache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch selbst für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und besonders Rückverweisungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darstellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfasser für so nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher diese Rückbeziehungen verbunden waren, sie noch bedeutend hätte vermehren müssen, wenn er sich nicht entschlossen hätte, sie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unseren Philosophen eigenthümlicher Umstand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darstellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes selbst seinen Nachweis finden, wie die Philosophie des Ephesiers zum erstenmal wahrhaft System ist, insofern nämlich ihr principieller Gedanke ebensosehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Physik ist und von Herakleitos auch mehr oder weniger nach allen diesen Gebieten hin ausgeführt worden ist. Es wird aber daselbst zugleich seine Auseinandersetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit diese verschiedenen Adern des Geistes bei Heraklit zwar bereits alle vorhanden sind, ihm aber noch ungesondert in das Eine und göttliche Leben seines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entstand hieraus die Pflicht, seine Philosophie — immer festhaltend, daß in ihr selbst nicht einmal die begrifflichen Unterschiede dieser Gebiete zur systematischen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abschnitte der Ontologie, der Physik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwickelung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, assertorisch vorauszunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur mählich die ganze Tiefe ihrer Bedeutung aufrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwickelung des Logosbegriffs ꝛc. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzufügten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

sind, sondern vielmehr hauptsächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wissenschaftlichen, gedankenmäßigen Auffassung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache selbst schien. Mindestens glauben wir im Stande zu sein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche schwerlich hätten entstehen und Geltung gewinnen können, wenn man sich immer dieses Verfahren zum Grundsatz gemacht hätte. —

Ein polemischeres Aussehen vielleicht, als wir selbst wünschten, hat die Darstellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt sahen, entgegenstehende Ansichten und Auffassungen der bisherigen Bearbeiter des Ephesiers anzuführen und mehr oder weniger umständlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter ꝛc. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Bescheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverständnisse und irrige Ansichten weder durch plausible Gründe, noch das Gewicht eines solchen Namens unterstützt waren, schien es uns gestattet, sie schweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenschaftsablage über die Form unserer Darstellung zu sagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange seiner Darstellung (p. 321): „Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstücken, einen Kranz geschickt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wissen können von der Weisheit des Ephesiers". Wenn Schleiermacher in diesen Worten an den Tag zu legen scheint, daß er selbst sich dieses Ziel kaum gesteckt habe, so müssen wir nicht nur gestehen, daß wir demselben allerdings nachgestrebt haben, sondern daß selbst dies Ziel uns doch nur als ein nebensächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unsere eigentliche Aufgabe — wir müssen es

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maaßstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung.

Einen Beitrag zu dieser Entwickelungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Herakleitos in diesem gesetzmäßigen Processe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nacheiferten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist.“ Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem ἱερὸς γάμος der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen

Gesellschaft als eine isolirte Disciplin für sich geschrieben, sondern alle in ihrer concreten Wechselwirkung in dem Pantheon des historischen Geistes — und so erst in ihrer lebendigen Entstehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargestellt werden. Wenn aber die Geschichte der Philosophie wie alle geschichtliche Entwickelung von innern und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird, wenn irgendwo, so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz der Entwickelung des Erkennens mit dem Gesetze der Erkenntniß selbst zusammenfallen müssen.

In dem vorher Gesagten ist aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geschichte der Philosophie als des wissenschaftlichen, sich begreifenden Gedankens nicht nur eine Continuität für sich ist in dem aparten Himmel des ideologischen Bewußtseins, sondern diese Continuität selbst sich erst vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philosophie zu dem populären, vorstellenden Bewußtsein und den von ihm ausgefüllten Kreisen der Wirklichkeit einnimmt. Diese Stellung ist die gedoppelte, daß die Philosophie in diesem vorstellenden Bewußtsein die Basis hat, aus welcher sie sich ablöst und entwickelt, und daß sie ebenso ihrerseits selbst wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederschlägt, — ein Zusammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindestens anzudeuten hatten. Die erstere Seite dieses Zusammenhanges ist es, welche vorzüglich schon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philosophie wenigstens nicht von der Religionsgeschichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche sich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verschafft hat. Diese Seite nöthigte auch uns, auf die Untersuchung des Verhältnisses Heraklits zu den orientalischen Religionen einzugehen. Mindestens was unsern Philosophen betrifft, ganz abgeneigt der Art dieses Zusammenhangs, welche man wieder neuerdings von verschiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte sich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß Heraklits zu den verschiedenen Religionskreisen ergeben, eine Ansicht,

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Bernays im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „„ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt"" — mit diesen Worten giebt sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren". Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebensosehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig sich die Stoiker in einem solchen Verhältniß zu den heraklitischen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieser dargelegten Gesichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichsten Beschränkung, der Darstellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philosophen ohne Vorgang ist. — Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleitos, der, selbst abgesehen von seiner philosophischen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität seines Geistes anticipando Erkenntnisse aussprach, welche es der Physiologie im modernen Sinne des Wortes um so viel später erst zu bestätigen gegeben war! —

Endlich ist hier der Ort, meinen anerkennendsten Dank dem Curatorium der Kgl. Universitätsbibliothek zu Bonn und insbesondere noch dem Oberbibliothekar derselben, Herrn Prof. Dr. Ritschl, auszusprechen für die so liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieselben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düsseldorf, meinem Wohnorte hin, gestattet haben.

Und so schließen wir denn, zu der Darstellung selbst übergehend, diese Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Boeckh's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiste aufgefaßt, wer in sinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Herakleitos!"

Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverstandenes Wort, deutend nach ältestem Sinn"

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu diesem Zwecke gescheut haben, — so viel wird sich, glauben wir, jedem Sachkenner von selbst aufdrängen.

Berlin, im August 1857.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

Druckfehler des ersten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	schlechtsinnigen	schlechthinnigen
10	18. „	p. 308	p. 358
14	16. „	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. „	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.	eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. „	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11. „	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6. „	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. „	uns nur	uns nun
90	3. „	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. „	heraklitischer	heraklitischen
106	15. „	während sie	während es
106	11. „	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. „	meint	meinte
157	9. „	722	712
166	4. „	hier	hin
183	5. „	Mateorologie	Meteorologie
254	3. „	τὰς πολλοὺς σννουσιῶν	τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν
260	7. „	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. „	quo .... quo	qui .... qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. „	(sc. ἥλιον),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. „	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.	Eigenschaft	Eigenschaft,

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente ꝛc., sind hier übergangen.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philosophie und des griechischen Geistes überhaupt ist es vom größten Interesse, den Uebergang von der ionischen Naturphilosophie in die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras zu beobachten. Die ionische Philosophie, d. h. diejenige Stufe der Philosophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden ist, gelangt dazu, diese ihrem eigenen Innern und Bedeutung entgegengesetzte Form zu tilgen, und sich als das, was sie vorerst nur an sich war, als reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken zu erfassen.

Diesen Uebergang nun, mit welchem die ionische Philosophie es vollbringt, das sinnliche Sein von sich abzuarbeiten und den Gedanken aus seiner Gebundenheit im Naturdasein loszulösen, bezeichnet uns in seiner höchsten Form, aber noch innerhalb ihres eigenen Princips und Kreises, Heraklit.

Das Hauptsächliche bei Heraklit ist zunächst das, daß hier zum erstenmale der formale Begriff der speculativen Idee überhaupt — die Einheit des sich Entgegengesetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den abstracten Begriff des Speculativen überhaupt nennen können, ist das Centrum heraklitischer Lehre.

Ehe wir aber zu der Entwicklung dieses seines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältnisses seiner Philosophie zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Uebersicht der über unsern Philosophen erschienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περὶ φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach [1]).

Zu der Zurückführung des Titels: „*Μοῦσαι*" (Diog. Laert. IX, 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit „Ionische Musen, *Μοῦσαι Ἰάδες*", bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen „der Chor der ionischen Musen", *ὁ χόρος τῶν Ἰάδων* (*Μουσῶν*) genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoß und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Exegeten fand. Beson-

1) Befremdlich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περὶ φύσεως* nur noch Eines, „Zoroaster" betitelt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wytt. weder mit Reiske *Ἡρακλείδου* lesen, noch Fabricius Vorschlag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. O. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων**).

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: „*περὶ φύσεως*" geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Gründen kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III, 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphyr. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου κτλ.* und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX, 7.) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα· ἠγριωμένοι καὶ μεγαλόφρονες*).

*) Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Lesart *Ἡρακλείδου* sichergestellt.

ders die stoische Schule, die ihre ganze Physik, und wie wir sehen werden, nicht nur diese, ihm entlehnte, mußte ein großes Interesse daran nehmen, das Andenken an seine Philosophie aufzufrischen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen seine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weitesten Spielraum bot, den möglichst engen Zusammenhang zwischen seiner und ihrer Lehre herzustellen, ein Bestreben, wobei, wie sich später deutlich zeigen wird, sehr oft der eigenthümliche heraklitische Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, so daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit cursiren.

Solche Verwischung seines eigenthümlichen Sinnes mußte schon deshalb stattfinden, weil nun seine Sätze in stoischer Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn stets da Vorsicht zu üben ist, wo uns heraklitische Philosopheme in dieser Form begegnen.

Als Exegeten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX, 15. zuerst: **Antisthenes**, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cynischen Schule für identisch halten will. Er übersieht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antisthenes den „Heraklitiker" (*Ἡρακλείτειος*) nennt, den er von jenem Chorführer der Cyniker abscheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 13 p. 816: *Ἀντισθένης, Ἡρακλειωτικός*, (leg. *Ἡρακλείτειος*) *τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα*[1]). Ob er ihm aber eine besondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermißt, gewidmet hat, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn blos in den Diadochen (cf. Diog. L. IX, 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Exegesen des Heraklit schrieb. — Dann

Kleanthes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälschlich berichtet, sondern der Assier, wie ihn Bake ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII, 168. verbessert, der stoische Verfasser des Hymnus auf den Zeus. Dieser schrieb (cf. VII, 174.) ebenfalls Exegesen.

---

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich sagt (Museum der Alterthumswiss. p. 319), er sei nichts destoweniger geneigt, den Antisthenes hier für identisch mit dem Cyniker zu fassen, so läßt sich dies um so weniger halten, als unser Antisthenes hier offenbar auch der Verfasser der Diadochen ist, die Diog. L. unter seinem Namen erwähnt (cf. IX, 6.) und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antisthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. so ausführlich aufzählt, keine solche Schrift angeführt wird.

Sphairos, der Steifer, schrieb (cf. VII, 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pausanias „ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτίστης", Nikomedes, Dionisius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythinos der Jambograph soll, wie Diog. L. IX, 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit versificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geschichte der ionischen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hexameter rühren, in denen heraklitische Sätze zuweilen angeführt werden und sich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. schreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetisch „ποιητικῶς" geschrieben, ein Irrthum, der sich selbst noch bei Bode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen diesen Werken und Exegesen ist nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitische Philosophie außer Plato und Aristoteles hauptsächlich Plutarch, Sextus Empirikus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beschaffenheit dieser Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beste nicht unbefangen hingenommen werden darf, wird später an seinem Ort gesprochen werden. Von allen Quellen die beste und lehrreichste ist Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchstücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unschätzbare Winke und Nachrichten über die Philosophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rücksicht genommen worden sein dürfte. Wir hoffen die meisten unserer Resultate gerade durch Platonische Stellen bestätigen zu können. Nur ist es Plato's Art, den Ephesier nicht immer da zu nennen, wo er ihn bespricht. Vorzüglich reich an solchen lehrreichen Zügen sind einzelne Partieen des Theaetet und besonders der Kratylus! Inwiefern das in diesem Gesagte blos von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wissen, oft die Lehre des Meisters übertrieben und sie zu Consequenzen entwickelten, die so folgerichtig sie auch sein mochten, dennoch eben so sehr schon den unmittelbarsten Gegensatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird sich in der Folge näher herausstellen. Denn wir wissen genug von Heraklit, um in den allermeisten Fällen sowohl aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie heraus, als mit Hülfe anderer Zeugnisse und Beweise, mit Sicherheit entscheiden zu können, was sich auf den Meister selbst erstrecke und was nicht. Ueberhaupt, so begreiflich und berechtigt auch die Klage sein mag, daß so weniges von Heraklit auf uns gekommen sei, so ist doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei sorgfältiger Zusammenfassung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugnisse, nicht nur in der

Hauptsache den vollkommenen Begriff sowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geistigem Standpunkt, als auch von seiner Manier und Darstellungsform zu gewinnen, sondern selbst den gesammten Umriß seines durchaus fest in sich geschlossenen Systems mit Sicherheit feststellen zu können. Auffallend ist übrigens, wie höchst wenig grade die sämmtlichen Commentatoren des Aristoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philosophie des Ephesiers beibringen; doch sind sie durch Urtheile, die sie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorsicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Interessant ist es zu sehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein besonders eifriges Studium gewidmet zu haben scheinen und wenn sie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo sie seine Philosophie besprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verständniß desselben sich aber gar sehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Aristoteles, sondern auch spätere Forscher weit übertreffen.

Eine besonders reichhaltige, wenn auch mit ganz besonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit schien uns aus den Schriften der Stoiker, resp. den noch vorhandenen Resten derselben möglich zu sein. Es wird erst im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des stoischen Systems zu dem heraklitischen ist, das sich uns bei der Untersuchung ergeben hat. Hier können wir selbst auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur soviel sagen, daß die stoische Philosophie einerseits sich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das System des Ephesiers anschließt, und andrerseits doch grade den speculativen Kernpunkt desselben überall verkennt, weshalb sie nothwendig den Ephesier im Anschließen selbst wesentlich wieder alterirt. Daß es unter diesen Umständen eine eben so mögliche als schwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieselbe geglückt ist, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerst Stephanus in der poesis philosophica einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeschobenen Briefe folgen ließ[1]).

---

1) Hierzu ist seitdem ein neuer unedirter gekommen, den Boissonade Adnotatt. ad Eunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handschrift mittheilte und aus dem schon früher Politian. Miscell. c. 51. ein Stück übersetzt hatte, cf. Hemsterh.

Dann handelte über ihn Rad. Cudworth, im Syst. intellect.; Pfannerus im System. theolog. gentil. purior. Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Olearius in zwei Abhandlungen de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio Lips. 1697 und de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio 1692 (abgedruckt in Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6, p. 452 — 487).

Diese Gelehrte beschäftigt sehr die Frage, ob Heraklit ein Atheist zu nennen sei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in Thesibus de atheismo c. I, § 30 p. 80 sqq., id. in Analectis hist. phil., Halae 1706 p. 211, und endlich im Compend. hist. phil. c. I. § 12, p. 19. Ferner Brucker hist. phil. de ideis p. 129, hist. crit. phil. I, p. 1208 sqq. Lips. 1742 und Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII, p. 312 sqq. Meiners in der histor. doctrinae de deo p. 347 sqq.; id. hist. doctrin. ap. Graecos T. I. p. 619 sqq. und in der Vorrede zu T. II. p. XXI. Tiedemann, Geist der specul. Philos. T. I. p. 198. Marb. 1791 und im Syst. der stoischen Philos. T. II. p. 99 sq. und Tennemann Gesch. der Philos. Lpz. 1798. —

Besondere Theile seiner Philosophie behandelten Wesseling Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III. p. 42 sqq. Heyne Opusc. Vol. III. p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Gessner, Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I. p. 67 sqq.; cf. die Diatribe in den Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V. p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783. —

Bei weitem Verdienstlicheres leisteten Creuzer in Creuzer und Daubs Studien T. II. p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in seiner Symbolik und Mythologie bespricht, und Böckh in denselben Studien T. III. p. 6 sqq. (1807).

Nach diesen Vorarbeiten erschien Berlin 1808 im Museum der Alterthumswissenschaft I. 3 die Schleiermacher'sche Darstellung Heraklits[1]) aus Fragmenten und Zeugnissen.

---

ad Lucian Tim. § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieser letztere Brief ist aber noch viel weniger ächt als seine Brüder.

1) Nach Schleiermacher hat man sich begnügt in den Geschichten der ionischen oder griechischen Philosophie die Resultate seiner Darstellung, ohne irgend über dieselbe hinauszugehen, kurz zusammenzufassen; so besonders H. Ritter, Gesch. der ion. Phil. p. 68—163 und Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. T. I. p. 178—188.

Mit gewohnter Meisterschaft hat dagegen Hegel in seiner flüchtigen Skizze Heraklits (Gesch. d. Phil. I. p. 301—320) einen Hauptpunkt, auf den es zunächst

Ihr Verdienst ist ein großes und steht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieses Werk und zwar in philosophischer Hinsicht sowohl wie in philologischer sehr Wesentliches zu leisten übrig gelassen.

In philosophischer Hinsicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz soviel gethan, wieviel für einen so speculativen Philosophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leisten möglich war; aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche speculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier ausführlich kritisch über das Schleiermacher'sche Werk zu verbreiten. Daher nur soviel zur einstweiligen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverständnisse im Einzelnen wie im Ganzen in innigster Verbindung stehen: Schleiermacher hat so wenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophirt, der des Werdens, der Bewegung, ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie sie die Vorstellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, sondern als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, als reine Negativität gefaßt. Ihm ist — um den Unterschied in Ein Wort zusammenzudrücken — die Bewegung nicht sowohl ἀλλοίωσις (im Sinne von bloßer Veränderung), sondern wie ja überall durch soviel Zeugnisse feststeht, schlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über dessen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in diesem Capitel aussprechen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographischen Behandlung geleistet werden konnte, diesen Punkt in seine weiteren Consequenzen zu verfolgen und so einerseits die geschlossene Abrundung des heraklitischen Systems, andererseits den tiefsten ideellen Höhepunkt desselben zu erkennen. Es ist nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Bestimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widersprechend seien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographischen Bearbeitung das heraklitische System erkannt haben würde als das was es ist, als das in sich geschlossenste System vielleicht, das uns das Alterthum hinterlassen hat. — Jener Umstand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld sein, daß Hegels Auseinandersetzung fast ohne allen Einfluß auf die späteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeschichten der griech. Philosophie geblieben ist.

dings ἐναντιοῤῥοή[1]) d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort besser und auch richtiger übersetzen) processirender Gegensatz!

Der Mittelpunkt der heraklitischen Philosophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller seiner Philosopheme, ist also nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, die Einheit des Seins und Nichtseins, dieses absoluten Gegensatzes. Und zwar, was auch nicht übersehen werden darf, diese Einheit nicht als ruhige, sondern als Proceß gefaßt. Als thätige processirende Bewegung ist ihm diese Einheit Fluß, und als Einheit des schlechtsinnigen Gegensatzes ist sie ihm Kampf oder Gegenfluß, ἡ ἐναντία ῥοή wie sie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt[2]).

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsstandpunkt aus das heraklitische Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meisten grade nur von diesem Centralpunkt heraklitischer Philosophie aus ihr Licht empfangenden Partieen und Fragmente des Ephesiers nicht nur in einem gewissen Halbdunkel verbleiben, sondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig aufgefaßt und dargestellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächst als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterschied der Form oder vielmehr gar nur des Wortes erscheinen sollte, so wird sich doch auch einem Solchen später der ganze inhaltliche Unterschied dieser Form deutlich genug darthun; es wird sich zeigen, wie die Vorstellung den speculativen Inhalt überall und gerade da am meisten wo er in seiner innersten Tiefe auftritt, schonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologische Vollständigkeit, sowohl Hinsichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinsichts sehr wichtiger Zeugnisse, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünschen übrig, ein Bedürfniß, welchem zu entsprechen wir möglichst bemüht gewesen sind. Und manche der neu ermittelten Bruchstücke und Berichte sind grade besonders im Stande, ein vorzüglich helles Licht über unseren Philosophen und viele seiner sonst unverständlichen oder unrichtig aufgefaßten Aussprüche zu verbreiten.

---

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieses Wort ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck war, sondern nur daß seine Commentaren es ganz richtig bildeten und nur explicite darin das wiedergaben, was Heraklit selbst mit „τροπή, ἀμοιβή, παλίντροπος" ꝛc. bereits verband und eben so gut bezeichnete; vergl. oben die ἐναντία ῥοή bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴ περ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.

Das Hauptverdienst, das sich Schleiermacher erworben, besteht darin, daß er kritisch verfahren und eine Menge falscher Berichte, die wir den Alten über heraklitische Philosophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewiesen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erschüttert hat. Eine That, die um so mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft scheinbar mit der Uebereinstimmung einer Masse der angesehensten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeschriebene reale Weltverbrennung, die ἐκπύρωσις, die in der That ein in diesem System unmöglicher und, wie man sehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke ist, sich zu widerlegen bemüht, wie denn dieser Mann einen unbeschreiblichen kritischen Takt hatte, der ihn selbst da, wo er nicht ganz klar sah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in seiner Schärfe und Vollendung führen, theils ist diese seine Einsicht hinsichts der ἐκπύρωσις bei ihm nur ein loser und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconsequenz und ein Verstoß gegen seine gesammte Darstellung des Ephesiers, so daß nach ihm Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Gesch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener ἐκπύρωσις zurückkehren*), theils läßt ihn auch dieser kritische Takt, und gerade bei den entscheidendsten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitischen Grundgedankens nothwendig im Stich; denn gerade da, wo uns Aristoteles den speculativen Kernpunkt heraklitischer Lehre vorführt und bespricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtsein ein und dasselbe sei“ [1]), da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. and. Ort.), daß Aristoteles Ungegründetes dem Heraklit zuschiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leihe, von dem Jener nichts wisse“ und ihn „mit Unrecht so behandele, als laufe seine Meinung dem Satze des Widerspruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel seine Meinung stützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitischer Lehre ausstoßen, der die eigentliche Tiefe seiner ganzen Philosophie bildet, der die innere Seele und Quintessenz aller seiner Aussprüche ist, jedem derselben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Bestätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.; Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

geleitet werden kann! Grade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verkennung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Consequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesiers im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschnitt.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weitläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (*Et*ap. Delph. II. p. 392. B. p. 605. Wytt.) diesen grundsätzlichsten Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 308) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltsam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Worten der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles [1]), des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im Soph. p. 242. e. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesiers erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen ἐκπύρωσις imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß ꝛc.

zusetzen.— Der eigentliche Punkt, um den es sich in dieser Discussion zwischen Aristoteles und Heraklit handelt, zeigt sich Phys. I, 2. p. 185. B., wo Aristoteles von Heraklit sagt: „*καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν*“ d. h. nicht daß alles Seiende Eins sei, folge aus Heraklits Philosophie, sondern daß überhaupt gar nichts sei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung“, sondern eine, zwar nicht von Heraklit selbst gezogene, mit ihm sogar im Gegensatz stehende, aber doch aus seinem System dialektisch entwickelte Consequenz ist, auf die Aristoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die sich sogar schon innerhalb seiner eigenen Schule, bei den heraklitischen Sophisten, positiv herausgestellt hatte.

Doch wird und kann dies erst im Verlauf ganz klar werden*).

---

*) Zu der hier gegebenen Uebersicht über die Literatur ist jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (siehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieses Werkes zurückkehrten, wies uns hinsichts der in der Zwischenzeit über unsern Philosophen erschienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Dissertation von Bernays Heraklitea, Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieser fleißig geschriebenen Dissertation, welche sich hauptsächlich damit beschäftigt, nach Gessner den heraklitischen Inhalt der pseudohippokratischen Schrift de diaeta I. zu untersuchen, haben wir, da sie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erst gegen Ende unserer Arbeit eine flüchtige Durchsicht erlangen können. Aber erst bei der letzten Revision des Werkes kam uns die geistvolle Geschichte der griech. Philosophie von Zeller (1. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erst aus der in dieser gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufsätze von Bernays im Rheinischen Museum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hinverwiesen. Da Bernays in dieser sowie in jener Dissertation bereits einige der von uns neu gesammelten Fragmente und Zeugnisse anzieht, so haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur sehr selten geschehen, diese Stellen in unserem Text ausdrücklich als bis heran übersehene bezeichnet hatten, Bernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtschuldigst sein Recht widerfahren lassen. Dagegen wurden wir erst in Folge der im letzteren Aufsatz von Bernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfasser hiermit unsern Dank aussprechen — auf die von E. Miller in Oxford 1851 besorgte Ausgabe der Philosophumena des Pseudo-Origenes und die in derselben enthaltenen Bruchstücke des Ephesiers aufmerksam gemacht. Wir haben dieselben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, sie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text gesetzt, was um so eher anging, als uns diese Bruchstücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und somit bequem an den betreffenden Orten in Noten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben sie uns

Zweites Capitel.

Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer vorläufigen, ihre definitive Ausführung erst im Verlauf der gesammten Darstellung finden könnenden Frage, welche schon häufig angeregt und im entgegengesetztesten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher untersucht worden ist; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtschaft und Beziehung stattgefunden habe zwischen Heraklit und orientalischen und orphischen Religionsdogmen. Oft ist über diesen Punkt herüber und hinüber gestritten worden und noch ist eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So scheint es denn billig, daß wir zuerst die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtschaft widersprechend werden Stellen aufgeführt, die unsern Philosophen als Autodidakten bezeichnen und als einen solchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus sich selbst Alles geschöpft habe [1]).

---

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht gewesen waren, schlagend zu bestätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derselben nicht zu sehr zu vergrößern nur dann, wo dies besonders geboten schien, haben wir auch Bernays und Zellers von uns abweichende Ansichten besprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Bernays in jenen beiden verdienstvollen Aufsätzen häufig wirft und trotz der so lebens- wie geistvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'schen Gesch. der Ph. empfangen hat, ist uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur selten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzustimmen. Auf demselben Wege aber mit uns scheint sich besonders Bernays, wie wir aus einigen seiner Aeußerungen schließen möchten, gewiß zu befinden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinstimmung sich herausgestellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigsten allgemeinen Fragen, wie für das Verständniß der einzelnen Fragmente mit jenen soweit auseinandergehen, so scheint uns der Grund hiervon zumeist eben nur darin zu liegen, daß eben erst bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Revision des gesammten Standpunktes der heraklitischen Philosophie auch das richtige Verständniß alles Einzelnen sich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht sich hiefür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX, 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske; Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitischen Fragmente jämmerlich mißverstanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.; Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er seine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphischen Versen entnommen, ja ib. p. 752 sagt er gar noch allgemeiner: „ich geschweige des Herakleitos des Ephesiers, welcher von Orpheus das meiste entlehnte (*πλεῖστα εἴληφεν*)". Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen stellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moses zurückführe, so daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erscheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702., Wyttenb.: *ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφεως ἐπινεμομένην ἔπη*) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieselbe Lehre auffällig zusammengestellt und unsere ganze Aufmerksamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Flusse der Dinge für identisch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Hesiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter gestellt hätten. Und vor Allem ist dabei Acht zu haben auf die Weise, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgesehen ganz von seiner eigenen Meinung über diesen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironisirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich ist es freilich zu sagen, — aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros schon gesagt hat" ꝛc. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Diese Stelle hat ganz den Anschein, als hätten schon damals die Schüler des Ephesier's diese Alterthümlichkeit ihrer Lehrsätze sehr hervorgehoben und sich viel auf sie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieser Verwandtschaft mit so komischem Pathos vorträgt[1]). Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja selbst Plato nimmt diesen Zug ausdrücklich als charakteristisch für die Heraklitiker in sehr witziger und treffender Weise in seine ironische Darstellung derselben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: „*ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας*", wohl gerade auch jenes „Sichsuchen" hier verspottend.

1) Daß sich übrigens auch Heraklit selbst in seinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu schaffen machte, sie schalt, wo sie seinem speculativen Gedanken Widersprechendes enthielten, und sie dagegen wohl ebenso angeführt haben wird, wo ihr theogonischer und mythischer Inhalt seinem System, freilich ver-

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον*[1]) *κτλ.* und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.; ib. p. 153. p. 83. Stallb.; ebenso ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων*[2]), wo also mit diesen „noch älteren" als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint sein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker — — *παμπαλαίους ἄνδρας* „uralte Männer" nennt, so daß also doch viel zu oft von Plato auf diesen angeblichen Zusammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomerischen Dichtern" insistirt wird, als daß er nicht seine ernstliche Meinung hätte bilden sollen[3]).

Von den Neueren nun haben sich sehr große Gelehrte für und wider vernehmen lassen.

Die hohe Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenspringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht ist, vermochten die neuesten Bearbeitungen desselben, H. Ritter (Gesch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

möge speculativer Deutung, entsprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tadelt, weil dieser den Streit fortwünscht aus den Reihen der Götter und Menschen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's bewiesen deshalb nichts, weil sie zuviel bewiesen, da man dann ja auch eine Verwandtschaft mit Homer und Hesiod annehmen müsse, so brauchen wir vor dieser Consequenz nicht zurückzutreten, da es für uns sich nicht sowohl um eine ausschließliche Beziehung auf Orpheus, sondern auf die religiösen Dogmen überhaupt, und zwar orientalische wie griechische handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobeck bereits Aglaoph. p. 948 sagt: Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heracliti sententia exponitur, hoc nomine (*παλαιοτέρων*) Orpheum significaverit.

3) Daß Plato auch allen Ernstes jenes heraklitische Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt sich sowohl aus den im Text angezogenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit besonderm Nachdruck versichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Ansicht vom Fließen aller Dinge gewesen sind: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτων διανοηθῆναι — τὸ δ' εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit selbst diese Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerst versucht worden sein mag, ist nicht unwahrscheinlich, wenn man sehen wird, welche große Rolle das Etymologisiren bei ihm spielte, wie er zuerst eine Art Sprachphilosophie aufstellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

und den gelehrten Brandis (Gesch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientalischer Religionslehren in Abrede zu stellen.

Von der andern Seite aber konnte eben so wenig der dunkle, symbolische Ton, die halb orientalische Färbung, die uns aus den Bruchstücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und so hat man denn theils orientalische, theils orphische Religionssysteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geschöpft habe.

Dahin neigt sich, um Anderer zu geschweigen, Heyne Opusc. T. III. p. 107 [1]). Welker, die aeschyleische Trilogie, p. 303, statuirt ebenfalls einen solchen Zusammenhang mit hieratischen Dogmen, will aber, seinen sonstigen Bestrebungen gemäß, ihn auf alt-attischen nationalen Feuerdienst zurückgeführt wissen. Besonders nachdrücklich aber hat sich der so gelehrte und geistreiche Creuzer dafür ausgesprochen, daß persische Lichtreligion und aegyptische und orphische Priesterlehre als der Quell seiner Philosophie anzusehen sei. (Studien II. p. 229, p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199, II. 599 sqq., III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchst genialen und die Sache nahebei in ihrem innersten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133, 3te Ausg.). Dann aber, statt diesen festzuhalten und so das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder sein Uebersehen der höheren und freieren hellenischen Selbstentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verschwindenden Anfangspunkt und ihre Selbstbethätigung nur in der negativen Vergeistigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenselbständigkeit zu übersehen und ihn den Fonds seiner Philosophie aus Priesterlehre schöpfen zu lassen*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. and. O.)

Schleiermacher nimmt eine schwankende Stellung zwischen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philosophie Heraklits aus der unmittelbaren und für sich bestehenden Anschauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus“.

*) Diese Ansicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. O. p. 198 sq. ersehen, in Gladisch (Zeitschrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch schon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. O. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. O. widerlegt wird.

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Untersuchung übrig bleibe, ob nämlich persische Weisheit Einfluß auf die Lehre des Ephesiers gehabt".

Um nun gleich hier unsere eigene Meinung, die freilich erst im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwickelung und zugleich ihre Bestätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächst assertorisch und so weit es hier bereits möglich ist anzudeuten, so glauben wir, daß beide streitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbständigkeit des heraklitischen Systems! Er ist im höchsten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dagewesener Gedanke aufgegangen ist: die begriffene Idee des Werdens, die processirende Einheit des sich Entgegengesetzten. Er ist darum so sehr Erfinder, daß mit ihm der philosophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthistorische Geist überhaupt auf eine wesentlich neue Stufe rückt.

Um aber diesen seinen speculativen Begriff darzustellen, gebraucht er als Material die Dogmen persischer, aegyptischer und orphischer Religionslehre. Sie sind bei ihm nur die sinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen speculativen Inhalt hüllt. Er thut somit, um unsere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, dasselbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegelsche Schule mit den Dogmen und Mysterien der christlichen Religion that, in die sie ihre Philosopheme hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologisch-apologetisches Interesse hat, und daß es ihm auch nicht sowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darstellung seines Gedankens ankommt. Sie sind ihm die äußere sinnliche Form, und so sehr ihm diese Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald sehen werden, wesentlich ist, so sehr sind ihm doch wieder die bestimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um seinen Begriff darin darzustellen, nur schlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt sich schon darin, daß er unterschiedslos in die Gebiete der verschiedensten Religionskreise hineingreift, herausholend, was ihm zum Aussprechen seines Begriffes paßt und dann wiederum nicht festhält an der bestimmten Form, in der er seinen Gedanken einmal dargestellt, sondern immer und immer wieder nach neuen solchen Formen und Bildern sucht, seinen innern in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszuringen und auszusprechen.

So sind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede ꝛc. ꝛc. (*πῦρ*, *χρόνος*, *πόλεμος*, *εἱμαρμένη*, *ὁδὸς ἄνω κάτω*, *Δίκη*, *Εἰρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*κἂν τούτου ζήτης λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen“! Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz ... Die Dike .. Das Verhängniß .. Weltregierende Weisheit .. Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grundbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀείζωον* und der *εἱμαρμένη*, zwischen dieser und dem Feuer ꝛc. ꝛc. stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

fielen, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre[1]), denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „*μετωνομάσμενον*“, kein bloßes „Umbenanntes“.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sinnlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sichaufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Idealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ꝛc. ꝛc.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

---

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Platos schon vorläufig hierher zu setzen, deshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato Heraklitisches durchnimmt und fortfährt: „— — *μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν*“. „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß“. Also dies Fließen selbst ist Kampf (*πόλεμος*) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, *ἐναντία ῥοή*, d. h. *ὁδὸς ἄνω κάτω*, oder was später *ἐναντιοτροπὴ*, *ἐναντιοδρομία* genannt wurde.

Denn gerade nach der hier vorgetragenen Ansicht war das Requisit, seiner speculativen Idee gemäß zu sein, das erste Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreise der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als solcher an, er war kein Anhänger irgend einer Priesterlehre, sondern es sind ihm diese religiösen Principe, Gestalten und Namen nur Bilder und Symbole seiner ureigenen Idee.

Jenen religiösen Hintergrund aber, aus dem sie hervorgegangen und daß sie wirklich aus diesen religiösen Kreisen herausgegriffen, das lassen diese Bilder und Namen, abgesehen von späteren strengeren Beweisen, deutlich genug schon in Ton und Farbe seiner Bruchstücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meist unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erstes setzt (siehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. bes. ib. 230.), sofort an die Zervane Akherene der Zend-Avesta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derselben Religion; die *ὁδὸς ἄνω κάτω* weist noch bestimmter auf aegyptische Seelenlehre hin ꝛc. ꝛc.

Wenn man aber jene an und für sich bestehende, der heraklitischen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er seinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt stattfindende Beziehung Heraklits auf den religiösen Hintergrund überhaupt in Abrede zu stellen, — wenn man es somit als eine zufällige Uebereinstimmung bezeichnen wollte, so oft wir sehen werden, daß Heraklit seine Idee in Symbolen, Namen und Principen ausgesprochen, die wir auch in jenen Religionskreisen wiederfinden, so würde dies doch erstens heißen, dem Zufall eine gar seltsame Consequenz einräumen; denn diese Parallelen lassen sich fast ausnahmslos bei allen Hauptstücken heraklitischer Lehre und mit innerer Wahrscheinlichkeit und selbst bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt sich aber, wie wir sehen werden, diese Ausflucht bei einigen seiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine solche Beziehung ihr bestimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu schweigen, zum Glück (wir verweisen hier einstweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchstücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausschließen, jede Meinungsverschiedenheit schlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches sie durch die bloße Vergleichung mit religiösen — und zwar gerade orientalischen — Symbolen, Namen und Cultusacten

empfangen, unwidersprechlich zwingen, eine direkt bewußte Beziehung Heraklits auf dieselben anzunehmen!

Die Darstellung Heraklits ist, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythische zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geschehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiösen Glaubens entlehnt, sind meist nur Namen, und man könnte sie darum eher als symbolische Darstellung bezeichnen.

Und dies ist denn der wahre Sinn der Versicherungen des Clemens, die doch, zumal sie mit den später anzuführenden Versicherungen noch besserer Zeugen völlig übereinstimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müssen, daß Heraklit nämlich räthselhaft und allegorisch und mit „verborgener Bedeutung" [*ἐπικεκρυμμένην τὴν βούλησιν*] geschrieben; siehe Clem. Alex. Strom. V. 8, p. 676. Pott., cf. ib. II. 1, p. 429. Pott., V. 4, p. 657. Pott. — An dieser letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er sagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthseln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythische Apoll, mit welchem Gotte auch der Käufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An diesen Vergleich reihen wir ein heraklitisches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unsere eben entwickelte Ansicht erst verständlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten besagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 657. Wytt.: *οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον, ὡς ὥναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*" (und fast ganz ebenso nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876, Wytt., blos mit der Abänderung „*ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς*"). „Der Herrscher, dessen Orakel in Delphi ist, nicht spricht er heraus, noch verbirgt er (seinen Sinn), sondern sinnbildlich stellt er dar (deutet er an)".

Jetzt erst ist aus dem Obigen der Mittelbegriff „*σημαίνει*" zwischen *κρύπτει* und dem *λέγει* (herausſagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollos sagt, das paßt ganz genau auf sein eigenes Sprechen, auf die für ihn so charakteristische Darstellung seiner Idee in Bildern und auf sein angegebenes Verhältniß zu den religiösen Lehren!

Und gar nicht abzuweisen ist die sich aufdrängende Meinung, welche

durch die bald folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe[1]).

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale. Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus; die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelleibern zugeordnet sind und der Götter Beschluß vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δε τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν, καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*“.

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht heraussagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend“.

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες, ἀλλὰ σημαίνοντες*, sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergeflossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuvörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

---

1) Vgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht“.

auf den ganzen Satz, in dessen Mitte sie gesetzt ist, erstrecken soll. Sonst hätte das *καθ' Ἡράκλειτον* erst hinter *οὔτε λέγοντες* seine Stelle finden können.

Ferner scheinen, wenn irgend etwas, so doch jedenfalls die Worte *οὔτε λέγοντες κτλ.* sich für eine sehr bestimmte und wörtliche Anführung aus Heraklit auszugeben und könnten dann also wegen der Participalbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Ephesiers herausgeflossen sein. Dann läßt sich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zusammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachliest, wird entgehen können, wie Jamblich schon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* seine eigene entwickelte abstract-philosophische Sprache aufgiebt und plötzlich stoßweise in die concrete, markige Sprachweise des Ephesiers übergeht. Endlich aber scheint gar sehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*" in dieser Ansicht bestärken zu müssen; denn die *γνώμη* in diesem objectiven Sinne, nicht als subjective Einsicht und Erkenntniß, sondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Gesetz ist ein ächt und eigenthümlich heraklitischer Ausdruck[1]), dem wir in dieser Weise in den Bruchstücken des Ephesiers begegnen[2]).

Wir meinen also, daß beide Stellen über den symbolisch sprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beschließenden Gottes in den Existenzen der Natur verhüllt darstellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in fast unmittelbarer Aufeinanderfolge gestanden haben werden, indem er ausgeführt und sich wie auf ein Muster und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in seiner eigenen Philosophie geschehende Darstellung des göttlichen Gesetzes (*γνώμη, λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große sowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich versteckt, aber eben so wenig auch

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich spricht noch (wenn nämlich der Verf. der Myst. Aeg. in der That Jamblichus ist) zu Gunsten dieser Ansicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umstand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchischen Form kennt und anderwärts anführt, nämlich in dem Briefe an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (Lips.) *ὡς δέ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς, οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἀμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν· καὶ ἀττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* (Jedenfalls erscheint also auch in diesem Zusammenhange die Sprache des Gottes als Muster und Vorbild der philosophischen Sprachweise aufgestellt.)

wieder in gewöhnlicher Menschenweise herausgesagt, sondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und somit in symbolischer Versinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in sich einschlösse, dargestellt sei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der Myst. Aeg. sammt den Participialformen *λέγοντες* etc. nur aus einer freien Benutzung des heraklitischen Ausspruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entstanden sei, so ist doch der substantielle Sinn der Stelle unzweifelhaft richtig und im heraklitischen Geiste gedeutet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident bestätigt, daß jene sinnlichdarstellende und eben durch die Versinnlichung auch zugleich einhüllende symbolische Sprache des Gottes als Vorbild philosophischen Sprechens bei Heraklit aufgestellt wird.

Dieselbe sinnbildliche Sprache also, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erscheinungen der Natur selbst wahr, die, wie Feuer und Fluß ꝛc., seinen ihn beseelenden speculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So spricht uns Jamblich (ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale) von einer symbolischen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale) sagt er uns ganz in diesem Sinne, daß die symbolische Darstellung als eine Nachahmung der symbolisch wirkenden Natur selbst zu betrachten sei.

Und in einer noch mehr hier einschlagenden, ganz und gar heraklitisirenden Stelle führt uns Porphyrius aus (de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.), daß die überall in den Existenzen der Natur vorhandene Zweiheit, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang ꝛc. nur das Symbol sei, in welchem die vom Gegensatz ausgehende Natur [1]) sich darstelle [*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον κτλ.*] [2]), worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitisches Bruchstück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt; deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): sich in sich selbst widerstrebend sei die Harmonie, welche die Gegensätze durchdringt.

In diesem Zusammenhange nur ist ein anderes gleichfalls bisher übersehenes Bruchstück Heraklits zu verstehen, welches Schleiermachern

1) Man vergleiche hiermit die ganz entsprechende Stelle des armenischen Philo über Heraklit im § 23.

2) *Καὶ διὰ τοῦτο* ... „„*παλίντονος ἡ ἁρμονία ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*““. Wir kommen auf dies unübersetzbare Fragment, sowie auf das bald folgende bei Plutarch später ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte setzen müssen und das uns Themistius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „φύσις δὲ, κατ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός".

Ganz gleichlautend führt Themistius dieses Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., so daß offenbar auch die Worte καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός als Heraklit selbst angehörig zu nehmen sind. „Die Natur aber liebt, nach Heraklit, verborgen (d. h. verhüllt dargestellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur".

Auf dasselbe Fragment spielt der armenische Philo an (Quaestt. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit diesem „Verborgen werden", welches die Natur liebt, auf sich hat, wird jetzt wohl bereits schon hier aus allen vorigen Parallelstellen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist das göttliche Gesetz, die große γνώμη des beschließenden Gottes, die sich durchzieht durch alle Erscheinungen der Natur und deren sinnliche Verkörperung nur die alle Existenzen der Natur durchdringende Zweiheit und Gegensätzlichkeit bildet. Die Natur selbst ist nichts als eben die körperliche Verkündigung dieses ihre innere Seele bildenden Gesetzes von der Identität des Gegensatzes.

Der Tag ist nur diese Bewegung: sich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang ist nur ein ununterbrochener Niedergang ꝛc. ꝛc. Das All ist nur die sichtbare Verwirklichung dieser Harmonie des sich Entgegengesetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Existenzen der Natur nur diese Harmonie des Sich selbst Entgegengesetzten (die darum eine παλίντονος ἁρμονίᾳ ist) ausgesprochen ist, so ist doch diese Einheit von Sein und Nichtsein, diese Identität eines Jeden mit seinem eigenen absoluten Gegensatze in den sinnlichen Erscheinungen, — eben weil sie hier selbst in der Form des sinnlichen Seins erscheint, — eben so verhüllt als verkündet[1]), denn ein jedes Seiende, selbst das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „sich bedecken, umhüllen" (se obducere) deutlich heraus, welches Philo sehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die sinnliche Harmonie besonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

bietet immerhin ein scheinbares Bestehen dar, welches nur in seiner Identität mit sich selber zu beruhen und seinen Gegensatz auszuschließen scheint. Darum ist dem Heraklit das weltbildnerische Gesetz, nach welchem alle Dinge geordnet sind, in denselben weder wirklich verborgen noch herausgesprochen, sondern verhüllt dargestellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl sie nichts ist als die Darstellung von dieser Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, doch diese Identität immer wieder nur in sinnlichen Existenzen und somit in dem unangemessenen, ein festes Beharren vorspiegelnden, den Gegensatz nur verborgen an sich tragenden Element des Seins darstellen kann, weil sie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und somit dem Werden scheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit sagen, die Natur wie das weltbildnerische Gesetz derselben liebe verborgen zu werden[1]).

In demselben Gedankenzusammenhange mußte Heraklit auch sagen — und hat es wahrscheinlich wohl auch in einem örtlichen Zusammenhange in seinem Werke gesagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wytt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*“.

„Denn die unsichtbare Harmonie ist, nach Heraklitos, besser als die sichtbare, in welche der mischende (d. i. das Entgegengesetzte mit einander einende) Gott die Unterschiede und Gegensätze eintauchte und verbarg“. Sind hier auch die Worte: *ἐν ᾗ — κατέδυσε* nicht Heraklit selbst zugehörig, so enthalten sie doch jedenfalls, wie selbst Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchstück völlig mißversteht, anerkennt, nur eine sehr ächte nähere Beschreibung und Explication des heraklitischen Sinnes[2])! — Dieser Sinn aber ergiebt sich aus dem Vorangehenden von selber. Die reine processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logische Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* absoluter aufzufassen und somit mißverstehen zu wollen, wie, selbst wenn nur diese Stelle isolirt existirte, kaum möglich scheinen sollte, dagegen schützen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenso auch bei Jamblich, besonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in engem Sinnzusammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente steht.

2) Dies Bruchstück, welches ebenso wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzusammenhanges vorläufig angeführt wird, muß später noch sorgfältiger besprochen werden, wobei sich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil verkehrende Mißgriff ergeben wird.

nennen würden, war ihm die unsichtbare Harmonie oder die weltordnende *γνώμη* des Gottes. Die Weltbildung selbst ist ihm nur die sinnliche Darstellung dieser unsichtbaren Harmonie, ist ihm somit ein Gegensatz zu dieser — sichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der sinnlichen Existenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieses die Gegensätze als Eins setzende, die unsichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu sein, so ist doch eben deshalb jene reine processirende Einheit dadurch in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als unaufgehaltnes Werden, gesetzt und in dieser ihrer eigenen Verwirklichung somit eben so sehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum ist die unsichtbare Harmonie, das reine in kein sinnliches Sein getauchte ideelle Gesetz der Einheit des Gegensatzes, eine reine und bessere Harmonie als ihre gesammte Verwirklichung im sichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, soweit es hier bereits möglich, sein helles aber noch nicht sein letztes Licht das so dunkle Bruchstück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptschlüssel zu Heraklit und als die bedeutungsvollste Charakteristik seiner ganzen Darstellungsweise gelten muß. Es steht Strom. V. 14 p. 718. Pott: *οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντε: „„Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα““.* „Das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus“[1]), wie Schleiermacher p. 334 diese Stelle mit Gent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und übersetzt, obgleich sie ihm nichtsdestoweniger, wie er selbst zugiebt, unverständlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weise ist, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelstelle bei Diog. L. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σόφον, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*“[2]). „Eins sei das Weise, die

1) Wer muß nicht übrigens schon bei diesem Namen des Zeus, der nicht ausgesprochen werden will, an die ägyptischen Gottheiten denken, deren Namen auszusprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III, 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Eikton gesagt wird *ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* etc.

2) Denn so stellt Schleiermacher die Stelle richtig her. Hermann's Conjektur: *οὔτε ἐν κυβερνήσει* bei Hübner z. d. a. St. kann sich gegen die Schleiermacher'sche *ἥτε οἴη* ꝛc. nicht halten. Das *οἴη* wird auch durch das *μοῦνον* bei Clemens gestützt (siehe § 15.).

γνώμη zu verstehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weise, der Name des Zeus, das ist eben nichts Anderes, als die unsichtbare Harmonie, als das göttliche Gesetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλοντος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausjagen noch verschweigen, sondern durch Verkörperung sinnbildlich darstellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchdringt. Das Eine Weise, der Name des obersten Gottes, das ist eben der speculative Begriff, die processirende Einheit des Sich Entgegengesetzten, die allein durch Alles sich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden ist und neben dem Alles Andere nur Scheinexistenzen sind. Und wie dieser speculative Begriff allein es ist, der da lebt in allen Existenzen der Natur, die ihn aber in sinnliches Material getaucht und somit nur verhüllt und sinnbildlich aussprechen, wie er es allein ist, der immer verwirklicht und ausgesprochen werden will, in dem gesammten Reiche der Natur, die nichts ist als seine sichtbare Darstellung und Verwirklichung, so ist er es auch allein, der in dieser Verwirklichung doch wieder nie in seiner reinen Allgemeinheit und Negativität erschöpft ist, darin eben so sehr entäußert als verwirklicht, eben so sehr verborgen als dargestellt, eben so sehr ausgesprochen als wieder nicht ausgesprochen ist. Denn wenn er, dieser speculative Begriff, auch wesentlich der Trieb ist, den Gegensatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identischen zu setzen, so kann er diese Einheit doch immer nur in einer sinnlichen Form, in einer einzelnen Bestimmtheit, d. h. selber wieder als seiende setzen und also nie in seiner reinen innern Allgemeinheit als diese adäquate Einheit selbst heraustreten. Das allein Wahrhafte und Wirkliche, das allein in Allem existirt, dessen Darstellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur ist, der Name des Zeus ist also wesentlich dies: beständig ausgedrückt und ausgesprochen werden zu wollen und in jedem solchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Bestimmtheit und wenn selbst nur in die Bestimmtheit des einzelnen Namens und des sinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht seiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu sein*).

---

*) Es verhält sich somit durchaus nicht so, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'schen Uebersetzung dieses Bruchstücks, bei der auch wir verblieben sind, eine „schwarze Frucht der Unklarheit, der μελάγκαρπος Ἀνάφεια des Empedokles" sein würde. Bernays will das ὄνομα Ζηνός als Accusativ, das μοῦνον aber als eine bloße (ziemlich tautologische) Verstärkung des ἓν

Diese Stelle Heraklits kann zugleich als tiefste Charakteristik der eignen Sprache und Philosophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als solchen auszusprechen weiß. Man kann von ihr sagen, daß sie ihren Begriff immer und immer wieder in den verschiedensten Formen herausringt und doch nie dazu kommt, ihn in seiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logische Kategorie wie er das Eine Weise und Name des Zeus ist, als Negativität auszusprechen. Und diese Unmöglichkeit ist bei Heraklit, wie wir sehen werden, eine innere und genau mit seinem Gedankenstandpunkt zusammenhängende. Diese sinnliche, symbolische Darstellung, die, nach Jamblich, eine Nachahmung der symbolisch schaffenden Natur ist, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgesprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzustellen liebt, diese Darstellungsweise ist es, die als für Heraklit eigenthümlich festgehalten werden muß. — Und so charakterisirt ihn ja auch, außer der schon oben über seine symbolische und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfasser der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 84. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεῖνος Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φύσικα* (als Beispiel bald darauf den Satz vom Flusse anführend) — *ὅλον δὲ τὸ περί φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.*

In diesem Sinne auch ist die Bezeichnung „Räthsler" (*αἰνίκτης*) zu verstehen, die ihm der Sillograph Timon beim Diog. L. IX. 6. giebt[1]).

---

fassen und übersetzt hiernach „Eines, das allein Weise will und will auch nicht mit des *Ζῆν* Namen genannt werden". Abgesehen von allen Mißlichkeiten, die dies haben würde, werden wir, da unsere gesammte Auffassung und Darstellung Heraklits mit der dieses Bruchstückes steht und fällt, ohnehin noch so oft genöthigt sein, von ganz andern Partieen und Fragmenten aus auf dasselbe zurückzukehren und den Sinn desselben immer bestimmter zu entwickeln und nachzuweisen, daß wir uns einstweilen jeder weiteren Vertheidigung desselben enthalten können. Blos soviel sei bemerkt, daß wenn Bernays als Grund gegen die Schleiermacher'sche Uebersetzung geltend macht, der bloße „Name" des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weise sein sollen, sich dies später vielmehr allerdings gerade als der tiefste Sinn des Bruchstücks und der heraklitischen Philosophie überhaupt ergeben wird.

1) Einer Menge ähnlicher Zeugnisse werden wir noch hin- und wieder begegnen. Auf diese symbolische Darstellung giebt sich auch Asklepios sichtliche Mühe das zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 1005. B. gesagt ist, Heraklit habe selbst nicht angenommen, was er aufgestellt: *φησὶν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὅτι οὐκ ἔλεγε τοῦτο ὁ Ἡράκλειτος, ἢ εἴπερ ἔλεγε, συμβολικῶς ἔλεγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φυσικῇ πραγματείᾳ .... ἴστεον οὖν ὅτι οὐ πάντα ἅ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνει· οὐκ ἀληθῶς οὖν οὕτως διέκειτο Ἡράκλειτος· εἴρηται γὰρ ἐν τῇ θεωρίᾳ ὅτι συμβολικῶς ταῦτα ἔλεγεν κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 652.

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius, de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe[1]).

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, *βάρος*) seines Ausdrucks ist unvergleichlich".

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wytt. „*Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θέον*". „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott".

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι.* „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet". Hiermit vergleiche man wieder eine bisher übersehene Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale, wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „*καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν* [scil. *τῶν θεῶν*] *παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προϊεμένη οὐ μετὰ διανοίας δε τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ*".

Was dies „*μετὰ διανοίας*" (gleichviel ob man *λεγόντων* oder *λεγομένων* lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das *ἀνθρωπίνως* bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — *διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, ὅτι ἔμφέρει, ταῖς βραχυλογιαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βράχεως ῥήθεντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.*

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraklit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraklit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tadelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II, 5, p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τίς ἐστιν κτλ.* und was er dabei von der *ἀκριβέστερα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4. p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Autodidaxie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 5. p. 1147, wo er sagt, Heraklit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraklitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεῖνος* [1]) verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei". Er stützt diese Ansicht auf zwei

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento *σκοτεῖνον* sudantes philosophi vix intelligunt.

Stellen des Aristoteles und des Demetrius. Aristoteles nämlich sagt, Rhetor. III. 5, p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift ist schwer zu interpungiren, weil es unklar ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange seines Buches. Er sagt nämlich: „Indem nun dieses Sachverhältniß besteht[1]), werden immer unvernünftig die Menschen". Denn undeutlich ist hier, worauf das „Immer" zu beziehen sei, ob auf das Frühere oder Folgende [— — *φησὶ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται" ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διαστίξαι*]".

Allein dies Beispiel, das Aristoteles anführt, hat gar keinen Zusammenhang mit der wirklichen heraklitischen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man übersetzt: „Indem dieses Sachverhältniß immer besteht ꝛc.", oder „indem es besteht, werden immer unvernünftig die Menschen", — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denselben Sinn und Dunkelheit ist mindestens wegen jenes *ἀεὶ* nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weise sagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde großentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, so daß man nicht wisse, wo ein Satz beginne und endige[2]).

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich sein kann. Zugegeben also, daß diese grammatische Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, so darf man uns doch nicht sie als einziges oder auch nur als irgend wie hauptsächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinstellen wollen. Bei weitem die meisten Stellen, aus welchen diese Dunkelheit uns anweht, bieten keine Interpunktationsschwierigkeit dar; und wo diese gar Statt findet, hat sie doch mit der eigenthümlichen heraklitischen Dunkelheit nichts zu schaffen, und diese bleibt noch bestehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöst ist, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchstück von dem Einen Weisen Schleiermacher zwar die falsche Interpunktion und Uebersetzung von Potter richtig verbessert, nichts destoweniger aber selber

---

1) *ἐόντος* statt *ἐόντος*, worüber später in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe syntaktischer Natur werden für die heraklitische Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226; ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derselben Art in den Scholien des Joannes Sicul. *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

zugiebt, daß ihm die Stelle unverständlich bleibe. — Ebenso läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit Heraklits sprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es sich dabei blos um eine grammatische Undeutlichkeit handle. Man sehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthselhaften Wörtern" (*ῥηματίσκια*), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abschnellen, so wie die schon oben angezogenen Stellen des Clemens, des s. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius ꝛc. von der „verborgenen Bedeutung" und der symbolischen Sprechweise des Ephesiers. Ist man doch so weit gegangen, sein Buch mit einer Mysterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfe, sie zu verstehen, die dann aber auch heller strahle, als die leuchtende Sonne[1]).

Dies Alles hätte doch unmöglich gesagt werden können, wenn es sich bei der heraklitischen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Mysterien würde haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitischen Dunkelheit gehabt hat, muß sich vielmehr schon aus allem Bisherigen positiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für sich und stets, durch seine Natur die Gegensätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verstande das Schwierigste und Unzugänglichste gewesen ist und noch heute ist, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erstenmale dieses formale Grundgesetz des Speculativen sich erfaßt, das so große Geschrei über Dunkelheit und Unverständlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits ist also, nach uns, erstens die Dunkelheit des speculativen Begriffs und seiner dem Verstande unfaßbaren Natur.

Diese Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitischen Dunkelheit an jener geschätzte armenische Philosoph und Commentator des Aristoteles, David, in seinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Aristoteles aufgenommenen Prolegom. zur Einleitung des Porphyrios in die aristotelischen Categorieen (s. das. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, so wollen wir zeigen, woher sie entspringt; sie entspringt aber entweder aus dem Styl (*λέξις*), oder aus den Theorieen; und aus den Theorieen z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig sind

---

1) In einem uns bei Diog. L. IX, 16. mitgetheilten Distichon:

Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἣν δὲ σε μύστης
Εἰςαγάγῃ, φανεροῦ λάμπροτερὴ ἠελίου.

diese (seine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird gesagt, sie erforderten einen tiefen Schwimmer" [1]).

Diese Stelle ist um so bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterschieden wird, in die aus der *λέξις* und in die aus der Tiefe des Gedankens entspringende, dem Heraklit aber kein Theil an ersterer beigemessen, sondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unsere Ansicht bestätigt, wenn die Alten Beispiele der heraklitischen Dunkelheit anführen, wo es sich dann immer zeigt, daß der Sinn durch sich selbst ein dunkler und schwerer ist, ohne jede Interpunktationsschwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, sagte er, ist dem andern gleich. Dies faßte nun Jeder anders auf".

Ebenso sagt Diog. L. IX, 7., nachdem er eben ein sehr dunkles, aber ebenso wenig eine Interpunktationsschwierigkeit darbietendes Bruchstück des Ephesiers mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er" (*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* [2]).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die speculative Einheit des Gegensatzes gewesen ist, die ihm diesen Ruf der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beispiele brauchte, mit vollständiger Evidenz aus Heracleides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfasser, um Beispiele von dem Räthselhaften und Symbolischen Heraklit's zu geben, gerade solche Stellen aufführt, welche durch ein einfaches: „und" den Gegensatz von Sein und Nichtsein, von Ja und Nein zusammenschließen und als Eins aussprechen.

Zu dieser Schwierigkeit des Gedankens selbst kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakterisirten symbolischen Darstellung, jener sinnlichen Formen, jener den verschiedensten orientalischen Religionskreisen entlehnten Namen, in denen Heraklit seinen Begriff darstellt. — Nur wenn die Schwierigkeit so nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verständnisses war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I, 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der pedantischen

1) — — *ἢ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δεινὰ ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.*

2) Denn ganz fälschlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit selbst; siehe hierüber später.

Grammatiker den Heraklit verstehen"? (*που γάρ τις δύναται τῶν ὠφρονωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι*;), nicht so, wenn sie sich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte basirte.

Aus dem Obigen beantwortet sich nun auch die Frage von selbst, wie entstehen konnten und was Wahres ist an den schlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verstanden sein und sei absichtlich dunkel gewesen, damit man ihn nicht gering achte ꝛc. ꝛc., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schicksal angedeihen lassen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar sein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitischen Dunkelheit und Philosophie überhaupt ankommt, daß sie nämlich eine sich selbst dunkle gewesen sei! — Der Begriff der Negativität und daß diese selber das Positive sei, hat sich zum ersten Mal erfaßt; aber er kann sich noch nicht als dieser reine Begriff in seiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, aussprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtseins erkannt wird, ist die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechischer Philosophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitische Princip ist an sich, indem das Nichtsein Sein, das Sein Nichtsein ist, bereits der Gedanke; ist an sich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras [1]).

Aber so, als das, was es an sich ist, als Gedanke, kann es noch nicht ausgesprochen werden und dies ist bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitischen Philosophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Wasser ausgesprochen. Das Hohe und Philosophische hierin ist das, daß die Dinge nicht in ihrer sinnlichen Besonderheit und Mannigfaltigkeit belassen werden, daß viel-

1) Das weiß schon Plato und sagt es uns in einer sehr schönen und in ihrem ganzen Zusammenhange sehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem sich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*, das deshalb auch als *διαϊόν* etymologisirt wird; es ist aber, wie sich später zeigen wird, ganz dasselbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegenfluß ꝛc.), einen Heraklitiker selbst sagen läßt: dieses Gerechte sei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieser sei alleinherrschend und mit Nichts Sinnlichem vermischt und erzeuge alle Dinge und durchdringe sie alle ꝛc. („— *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα*" κτλ.)

mehr die ganze sinnliche Vielheit und Unterschiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. also auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip gesetzt wird. Aber dies Allgemeine ist selbst noch eine einzelne sinnliche Bestimmtheit (Wasser).

Dies ist das Ungenügende und zum Fortgang Treibende. — Die andern Jonier wechseln nun mit den Elementen ab, andere Bestimmtheiten an die Stelle des Wassers setzend, über die Bestimmtheit selbst nicht hinauskommend. — Diese als Princip gesetzten Elemente sind somit sinnliche Bestimmtheiten, die aber an sich die Bestimmung haben, durchaus nicht diese sinnliche Bestimmtheit, sondern das rein Allgemeine zu sein.

Und so verschmäht Anaximander alle solche sinnliche Bestimmtheit und setzt als sein Urwesen das, was schon das Wasser des Thales an sich ist, nämlich: das unbestimmte qualitätslose Sein selbst.

Dieses von jeder einzelnen Bestimmtheit gereinigte qualitätslose Sein selber ist aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl ist diese erste Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem, von Sein und Qualitätslosigkeit. Sie hat die Bedeutung des sinnlichen Seins selbst, — denn sie ist Quantität, Größe. Und dennoch ist sie frei von jeder sinnlichen Bestimmtheit und Qualität. Sie ist somit das wirkliche qualitätslose Sein selber.

Und so sprechen denn die Pythagoräer das Absolute als Zahl aus.

Die Zahl ist also nur das Sein, das frei und rein von jeder sinnlichen Bestimmtheit, von keiner einzelnen Qualität behaftet ist, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins selbst.

Als das was so die Zahl der Pythagoräer an sich ist, sprechen nun die Eleaten das Absolute aus, als das Eine reine von jeder Qualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins selbst. „Blos das reine Sein ist; Alles andere ist gar nicht".

Dieses reine allgemeine Sein, dies *ἓν καὶ πάντα*, ist somit an sich — denn alles wirkliche Sein ist nur bestimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen sinnlichen Seins, ist an sich reines Nichtsein. — Als das, was so das eleatische Princip an sich ist, als dies Sein, das doch nur Nichtsein ist, als das daseiende Nichtsein spricht Heraklit das Absolute aus. — Dieser versöhnte Widerspruch, das daseiende Nichtsein, ist der Kern und, soweit sie hier schon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe seiner Philosophie. Man kann vorläufig sagen, daß diese in dem einzigen Satze besteht: nur das Nichtsein ist.

Es ist jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichsetzung von Sein und Nichtsein, von einer ruhigen Einheit derselben die Rede. Das Nichtsein ist ihm wesentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit seiner und des Seins. Es ist ihm nur diese Thätigkeit, sich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerseits auch nichts ist, als dieselbe Bewegung, sich aufzuheben, den Weg des Nichtseins einzuschlagen. Beides Sein wie Nichtsein sind ihm nicht blos ruhige Identität, sondern sie sind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an sich schon ist, in sein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtsein und seine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, so doch immer nur als objectiv seiende, als objectiv sich setzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in sich, noch nicht als für sich seiend, als subjectiver Gedanke.

Und weil sein Princip nur noch das objectiv daseiende Nichtsein ist, kann er es auch immer nur als solches, d. h. in der Form objectiv daseiender Existenzen aussprechen. Das objectiv daseiende Nichtsein aber ist Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen setzende Dike ꝛc. ꝛc. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ionischen Naturphilosophie zusammen, deren höchste Spitze er ist und wie er an sich, objectiv, schon über sie hinausgeht, so ist er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das seiende Nicht in dieser seiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erschöpfenden Formen seines objectiven Daseins, so ist es das — Leere. Das Leere ist jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies schon bei Heraklit so wesentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtsein nicht verloren gehen kann, so kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges gesetzt, nur schlechthin bei sich bleibende Thätigkeit, somit reines Sich auf Sich selbst Beziehen sein, d. h. Fürsichsein, Atom[1]).

Das Atom aber ist den Atomistikern selbst das Grundprincip des πλῆρες (des Vollen, positiven Seins). Das Leere ist es somit, welches selber dies ist, sich zum Vollen zu machen und die Gedanken des κένον

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für sich seiende Leere, das Negative gesetzt als Fürsichsein, ist, erhellt schon aus seiner Immaterialität.

und ἄτομον, des Leeren und des Atom sind innerlich verknüpft und sich nothwendig erzeugend und an sich identisch.

Das Höhere bei den Atomistikern gegen Heraklit ist, daß die Negation nicht mehr blos als seiende, sondern als für sich seiend, Atom, ausgesprochen wird.

Und die zum Bewußtsein gekommene Einheit des κένον und ἄτομον, des Leeren und des Atom, der sich selber klar gewordene und schon der atomistischen Philosophie an sich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es sei, welches als für sich seiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, bricht in den Satz aus, daß der νοῦς, der für sich seiende Gedanke die Welt geschaffen[1]).

So spricht, wie wir sehen, in dieser ganzen Reihenfolge von Philosophen Jeder immer nur das aus, was an sich schon der Gedanke seines Vorgängers ist; dies Aussprechen aber ist unmittelbar selbst ein neuer Gedanke. So sprechen den heraklitischen Gedanken die Atomistiker und dann Anaxagoras aus in seinem νοῦς. Damit ist aber sofort das subjective Denken und ein neuer Abschnitt des Geistes, die sophistische und sokratische Philosophie gegeben.

In dieser Entwicklung ist zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kömmt, sich symbolisch in sinnlichen Formen, in den Existenzen der Natur, wie in den religiösen Namen, auszusprechen. — Heraklit hat nicht mit seiner Lehre Versteckens spielen wollen und darum solches Dunkel und sinnliche Unangemessenheit gewählt!

Die Philosophie, deren Princip sich, im Gegensatze zu der eleatischen, in den Satz zusammenfassen ließe: „Alles Daseiende ist Negativität" oder: „nur das Nichtsein ist", kann es ihrem ganzen Gedankenstandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Absoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtsein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtsein ist ebenso wesentlich die Seite, sich stets zum Sein zu machen, die Einheit seiner und seines Gegensatzes.

---

1) Gegen diese Entwickelung kann es nicht zu sprechen scheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieser (er giebt sich selbst für vierzig Jahre jünger aus). In der Geschichte der Philosophie kann es sich häufig innerhalb gewisser Epochen treffen, was schon Aristoteles vom Empedokles sagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras gewesen sei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomistik voraus, welche jener nur zum geschlossenen System vollendete.

Sie muß ihr Princip daher als diese Einheit, als seiendes Nichtsein darstellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtsein wiederum hinaus; in keinem Sein ist das Nichtsein erschöpft und in seiner Allgemeinheit enthalten; vielmehr ist es in ihm nur beschränkt und verendlicht vorhanden und darum ist es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann also auch nicht als seiendes Nichtsein, und in keiner der Formen desselben, dies Princip in einer sich wahrhaft adäquaten Weise ausgesprochen werden. — Wahrhaft ausgesprochen wäre es: in seiner Bewegung und Thätigkeit absolut bei sich selbst bleibendes, also sich nur auf sich beziehendes, also für sich seiendes Nichtsein, d. h. das Atom der Atomistiker und der νοῦς, der für sich seiende subjective Gedanke des Anaxagoras, somit also schon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitische Philosophie ist also, weit entfernt dunkel sein zu wollen, vielmehr grade dieses ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann sie aber nicht erreichen. Sie kann — und das ist, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes selbst — das Nichtsein immer nur als unmittelbar Daseiendes, somit immer nur als unmittelbare Existenz oder doch in sinnlicher Form überhaupt aussprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daseiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das ist aber eben dann für diese Philosophie das Unangemessene, die reine Negativität, oder was dasselbe ist, die absolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtsein als unmittelbares Dasein und in sinnlicher Form überhaupt ausgesprochen zu haben. Und diese Unangemessenheit ist nicht nur für uns vorhanden; sie mußte ebenso sehr schon für diese Philosophie selbst, welche ja innerlich wesentlich absolute Negativität und Aufhebung alles sinnlichen Seins ist, vorhanden sein. Das fühlt Heraklit und darum sagt er in jenen Fragmenten, daß sein wirkliches Absolute, der Name des Zeus, das Eine Weise das Alles durchdringt und leitet, d. h. die absolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darstellt, niemals erschöpft sei, daß es in allem Ausgesprochenwerden eben so verschwiegen bleibe, daß es ebenso sehr ausgesprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem solchen sinnlichen Klange, in den sein stummer allem Sein transcendenter Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung seines Princips als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit ꝛc. Darum gewinnt er keine Eine

und bleibende, ihm genügende Form seines Princips. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil sie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daseins, an sich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauscht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er seinen Gedanken erschöpfend und adäquat darstellt, — darum die Abwechslung mit diesen sinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identische Vielheit.

Nicht also blos, um diese Bemerkung hier beiläufig einzuschalten, durch einzelne dieser Namen, die er aus den Kreisen orphischer und orientalischer Religionslehre herausgreift, — sondern selbst nach dieser ganzen allgemeinen Seite seiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das ist ja eben der Charakter des Orients und seines Symbols, dies Ungenügsame und Unangemessene der Form; dieselbe gewaltsame Anstrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in sinnliche Form herauszuringen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und schlagender ist die Parallele mit den orphischen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieser Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und sich deshalb in diese ungebändigte Vielheit, in diese unendliche Häufung und Wechsel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verschiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er sein Absolutes darstellt, innerlich nur streng ein und derselbe war, dasselbe, was er vom Feuer aussagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß 2c. aussagen. Auf diese innerliche Identität aller dieser nur scheinbar verschiedenen sinnlichen Namen bezieht sich denn auch das „*ἑτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ*“ „er wird Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen“ in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir schon oben theilweise angezogen haben, hier aber ausführlicher hersetzen müssen, weil wir sie erst jetzt recht verstehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platonischen Stelle gar herrlich viele der von uns mühsam constatirten Züge in einem lebendigen Bilde anschaulich macht. Die erste Stelle ist die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philosophiren spottend also schildert:

„Aber wenn Du Einen etwas frägst, dann ziehen sie wie aus einem Köcher räthselhafte Wörter (*ῥηματίσκια*) hervor und schnellen sie ab; und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, so wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen“.

Solche, wie schon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

identische Formen sind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenstrebender, das Gerechte, die Dike selbst, Vorherbestimmung ꝛc.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platonischen Schilderung ist, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweises bedürfte, die gleich sehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf seine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das δίκαιον) eigentlich sei, diese ihn ganz verwirrt machen, indem der Eine sagt, es sei die Sonne, der Andere das Feuer selbst, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es sei das, was Anaxagoras νοῦς nennt, und Jeder von diesen den Andern immer auslacht!

Es ist unmöglich kürzer, komischer und doch treffender so viele für Heraklit charakteristische Züge darzustellen, als in diesen beiden platonischen Stellen geschieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher fast achtlos vorüber ging.

Die symbolische Räthselhaftigkeit Heraklits, die gedrungenen concreten sinnlichen Namen, in denen er das Absolute aussprechen will, die bei jedem solchen Ausdruck stattfindende Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, die hieraus entspringende unendliche Vielheit dieser Namen und die räthselnde, taumelnde Abwechselung mit denselben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieser nur dasselbe besagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker diese Namen des Absoluten nur eben ganz stoßweise, wie Pfeile, abschnellen, mit diesen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichsam nur vor den Kopf schlagen, alle diese Züge sind es, die Plato zu einem plastischen lebensvollen Bilde in seiner Darstellung vereint, wobei freilich diese gährende heraklitische Form die ganze Ironie des zur vollsten Angemessenheit von Form und Inhalt und zu künstlerischer Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Diese Vielheit der Formen, in welchen Heraklit sein Absolutes herausringt, scheint nun schon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch scheinbaren Verwirrung gewesen zu sein, indem die Einen derselben mehr an diesem, die Andern mehr an jenem der verschiedenen Namen festhielten, unter welchen Heraklit in seinem Werke sein Princip dargestellt hatte. Daß diese Verwirrung damals noch keine ernsthafte, sondern nur eine scheinbare war, daß jenen ersten Heraklitikern das Geheimniß

der Identität dieser verschieden tönenden sinnlichen Namen noch sehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieser Schüler, auf den Grund seiner Rede gedrängt, mit dieser Vielheit von Namen abwechselt, den Einen an die Stelle des Andern setzend.

Zu einer ganz andern, ernsthaften Verwirrung aber führte diese Vielnamigkeit in späteren Zeiten und bei späteren Berichterstattern. Jetzt ging das Geheimniß dieser Identität verloren. Jetzt mußten somit diese verschiedenen Namen des Absoluten bei Heraklit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders sein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von diesen nur verschieden tönenden, in der That aber identischen Principien dasselbe aussagte, als ein Widerspruch erscheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophrast beim Diog. L. IX, 6: „— *τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράφαι*“, Heraklit habe an verschiedenen Orten seines Buches manches verschieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie seinen stoischen Commentatoren und den späteren Berichterstattern und daher rührt auch, wie sich später genauer herausstellen wird, der so befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitische Princip gewesen sei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne ꝛc. ꝛc., ein Streit, dessen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit sich jetzt im Allgemeinen einstweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraklit, die jeder einen andern Namen für das Absolute angeben und sich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entstehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anschauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die symbolische Darstellung Heraklits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man sieht zugleich, daß grade diese eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen diese symbolischen und religiösen Namen eine Rolle spielen, das Tiefste von dem eigentlichen metaphysischen Begriff heraklitischer Weisheit enthalten und es sich demnach durchaus nicht so verhält, wie Schleiermacher — dem freilich diese ganze für seine Philosophie so charakteristische, ja von ihr untrennbare Seite Heraklits vollständig entgangen ist, — p. 335 darüber meint, daß der Ephesier sich nämlich: „solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

seine Philosophie am Himmel zu befestigen" — was zwar schön gesagt, aber doch an einem gewissen Mangel an bestimmtem Sinn leidet und auch sonst noch falsch ist.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm so eng mit dem Inhalt zusammenhängt, seine symbolische Darstellungsweise, zu begreifen und zu charakterisiren. In dieser Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben so sehen, eine symbolische Handlung begehen. Als er nämlich seinen Mitbürgern eine Rede halten soll, steigt er auf die Rednerbühne, nimmt Wasser und Mehl, rührt sie mit einem Poleistengel untereinander, trinkt den Mischtrank stumm aus und geht fort; ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wytt.) erzählter symbolischer Act, auf den schon Creuzer aufmerksam macht (Symbol. u. Myth. T. IV. Heft II. § 50.). — Interessant ist es auch, zu sehen, wie schon das Alterthum den dem Heraklit so wesentlichen allgemeinen Zug zu symbolisiren, als charakteristisch für ihn auffaßte und sich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten [1]).

---

1) Denn nur so glaube ich, kann die Entstehung jener auf den ersten Blick ganz befremdlichen und fast stupiden Fabeln erklärt werden, die über seinen Tod im Umlauf sind. Er habe nämlich die Wassersucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten [ἐξ ἐκομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι]. Als sie dies verneinten, habe er sich mit Ochsenmist beschmiert und sich so in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er so das Wasser verdünsten werde (ἐξατμισθήσεσθαι), sei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III, 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. Ἡρακλ. p. 884. ed. Bernhardy; Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli; Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.; Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß diese Berichte allerdings nur Fabeln sind, das versteht sich von selbst. Allein es handelt sich darum, den innern Entstehungsgrund und damit zugleich die geistige Bedeutung solcher nie ganz sinnlosen Fabeln aufzufinden.

In dieser Hinsicht verhält es sich nun wohl mit unsern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern schönen Mythen, in welchen das Alterthum den geistigen Charakter seiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, sinnreich und sinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erstickt, Sophokles vor Lachen stirbt, wie den Aeschylus das Geschick in Gestalt eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felsen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenschale den kahlen Schädel zerschmettert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerrissen wird, so wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben so charakteristische Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne feine Hinweisung auf die symbolische Sprach- und Handlungsweise des Ephesier's, ihn seine kosmische Theorie von der Verwandlung der Elemente an sich selbst darstellen, seine Lehre von dem göttlichen Leben

Wir lassen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundrisses der heraklitischen Philosophie folgen. Es erschien dies aus einem naheliegenden Grunde fast nothwendig. Bei jedem philosophischen Werke ergiebt sich das Verständniß des Einzelnen erst aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philosophen nun, von welchem man nur abgerissene Stellen übrig hat, ist es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverständnisse oder

---

und Proceß und den Uebergang der Gegensätze in einander sinnbildlich an sich selbst nachahmen wollen! Vgl. hierüber besonders im § 7. Auch im Einzelnen lehnten sich diese Erzählungen an Philosopheme des Heraklit an und wurden durch manche derselben nahe genug gelegt. So scheint es unbestreitbar zu sein, daß Heraklit gelehrt hat, dieselben Umwandlungsprocesse wie im Weltall gingen auch im menschlichen Körper vor. Von seinen Schülern wenigstens beweist dies unwiderleglich die Stelle des Aristoteles, Problem. XIII, 6. p. 908: *πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieser Satz seiner Philosophie auch ganz angemessen, ja fast nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς*, Ueberschwemmung und Dürre, scheinen ächt heraklitische und von ihm so als stereotype sich in einander umwandelnde Gegensätze in seiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu sein. So sagt uns Sext. Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr., daß sie Umwandlungen des „*περιέχον*“ seien [„— — *αὐχμούς τε καὶ ἐπομβρίας, λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς, καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν*“, vgl. auch Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.]. Von diesem „*περιέχον*“ aber ist einstweilen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitischen Absoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitisirende Stelle des Maxim. Tyrius an (Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske), welcher, wie ich keinen Anstand nehme zu glauben, wahrscheinlich ein heraklitisches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*αὐχμοὺς μὲν καὶ ἐπομβρίας καὶ σεισμοὺς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὅσοι δαιμόνιοι*“.

Ueber *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς* als Krankheiten sehe man Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: *ὁ δὲ αὐχμὸς ἐς ἐπομβρίην τρέπεται*, wo schon Petitus auf jene Forderung Heraklits zurückverweist. Daß die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς* sich fast stets (auch schon bei Aristoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieser wie gleichsam in einer sprüchwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*, deutet ebenfalls auf einen sehr alten Ursprung derselben hin.

Mit der angeführten Stelle des Maxim. Tyr., von der wir schon sagten, daß ein ächtes heraklitisches Fragment in ihr unterzulaufen scheint, stimmen aber wieder in ganz auffälliger Weise die beiden von Stephanus mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch Schleiermacher urtheilt, Manches

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden soll, nothwendig, zu dem Verständnisse jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem historischen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenso viele Radien, in dies Centrum zurücklaufen, so ist dies zugleich von selbst der Beweis, daß sie auch aus ihm hervorgeflossen sind. Und so groß ist die Consequenz der heraklitischen Philosophie, daß wir in der nachfolgenden scheinbar apriorischen, überall aber auf den Fragmenten des Ephesiers beruhenden Selbstaufrollung seines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung seiner Philosophie und deren Tiefe hätten hinuntersteigen können, wenn dies nicht eben unsern Zweck überschritten und — in seiner Trennung von Fragmenten und Zeugnissen — mindestens den Schein der Willkühr hätte auf sich ziehen können.

---

dem Ephesier nicht ungeschickt Nachgebildetes enthalten, sondern von denen man auch berücksichtigen muß, daß sie offenbar zu einer Zeit entstanden, wo das Buch Heraklits noch vorhanden war und somit viel wörtlich heraklitische Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben scheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrius einige Stellen dieser Briefe um so mehr hierher setzen, als dieselben zugleich das, was im Anfange dieser Anmerkung als Entstehungsgrund der Mährchen von seiner Todesart angegeben worden ist, hell durchschimmern lassen. So sagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγείαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων· οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θέρμα ψύχεται· οἶδεν ἐμὴ σοφία ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν κτλ.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zusammen, so kann man sich schon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitisches Fragment bezogen sein muß, sowie daß in diesem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitisches benutzt sein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ* (sc. *ἰατροὶ*) *οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο· οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ* (cfr. auch den sogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).

Jedenfalls sind, wie Jeder zugeben wird, diese Stellen voll von ächt heraklitischen Ausdrücken nicht nur, sondern selbst von eigenthümlichen Redewendungen des Ephesiers.

(Ganz anders verhält es sich mit dem von Boissonade ad Eunap. später herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geschrieben eins der plumpsten christlichen Machwerke ist, das existirt).

Denn ausdrücklich müssen wir uns gegen das Mißverständniß verwahren, als sollte der nachfolgende flüchtige Umriß wirklich die „heraklitische Philosophie“ und ihre Tiefe erschöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden sollte er an die Hand geben, um mit diesem ausgerüstet an das positive Material der Fragmente und Zeugnisse zu gehen und hier erst den ganzen Reichthum und die ganze speculative Tiefe dieser Philosophie und ihrer Bestimmungen entstehen zu sehen.

Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems.

Schon Anaximander hatte gesagt:

„Woher das Seiende sein Entstehen hat, in dasselbe hat es auch sein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ἀδικία) nach der Ordnung der Zeit*)“. —

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieser Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime sowohl eleatischer als heraklitischer Philosophie. —

*) Mit wahrer Genugthuung sehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. sich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend sagt: „Heraklit hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluß nicht zu verkennen ist, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verschwinden läßt, so betrachtet auch Anaximander die Einzelexistenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müssen“. Aber nicht blos diese Analogie einer vorüberrauschenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'schen Gedanken ist vorhanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine später zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 964. E. entgangen, so würde er dann, durch diese aufmerksam gemacht, auch in den Fragmenten des Ephesier's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzelexistenz eine Unbill, ἀδικία, ist, ganz so wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben soviel und in derselben Hinsicht tiefer ist als die ἀδικία der Existenz bei Anaximander, wie das ideelle Eine Heraklits tiefer ist als das Anaximander'sche Urwesen. Erst das Erfassen dieser später (zuerst beim Fragment von der unsichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweisenden heraklitischen ἀδικία des Wirklichen bildet den Weg zum Verständniß des wahren und ganzen speculativen Gedankens seiner Philosophie.

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprincips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß [1]) das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (*τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein; denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (*τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν*); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (*ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δόκει* [sc. *ἀρχή*] *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die *ἀδικία*, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die *ἀρχή*, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich herauf und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenz; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche Ansichsein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Makel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verendlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Bestehen des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

---

1) Arist. Phys. ausc. III, 4. p. 203. B., vergl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I, p. 126.

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Trübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraklits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Ansichseiende, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtansichseiende und Unberechtigte, die *ἀδικία*. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatze hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, *ἀδικία*, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende untergangslose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht"! — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübtheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορᾶν εἰς ταῦτα γίνεθαι κτλ.* Simpl. l. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und *ἀδικία* ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Dasein. Es ist somit eben so sehr perennirendes ununterbrochenes Dasein, und hat nur in diesem seine Realität und Existenz.

Das Unendliche ist somit hier nur als das gesetzt, was es bei Anaximander schon an sich ist, als Proceß. Es ist die schaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Bestimmtheit andern Inhalt ausschließend, ist unberechtigt. Darum, weil es Schranke ist, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in sich zurückgenommen (der heraklitische Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke ist unmittelbar Setzen eines neuen bestimmten Inhalts und somit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urwesen ist also die Macht, die das Endliche entstehen und vergehen läßt. Es ist somit selbst das Entstehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechsel des Wegs nach Oben und Unten, — und das ist der Weg, den Heraklit eingeschlagen.

Dieser ganze Proceß des Unendlichen ist reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Dasein dieses Processes ist selbst Werden oder genauer daseiendes reales Werden. Sein Gesetztwerden durch das Unendliche ist der Weg nach Unten; das Werden zur einseitigen Bestimmtheit, somit zur *ἀδικία*, ist darum nur ein verkümmertes unangemessenes Dasein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine so große Entäußerung desselben, daß es sich in dem Endlichen zu seiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott". Gleichwohl ist es auch als Seiendes immer nur seiendes **Werden**, hat somit das Unendliche an sich, ist selbst das Dasein desselben. Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke; die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existirt nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processirenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein Mühsal (*κάματος*) genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in seine wahrhafte adäquate Form und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühsal des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst (*ὁμολογία*), als Friede (*εἰρήνη*) und als Ausruhe (*ἀναπαῦλα*) von der Qual des streitenden Daseins bezeichnet werden. —

Sind aber so der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Bestimmtheit, Sein und Nichtsein absolute Gegensätze, so sind sie nichtsdestoweniger ebenso absolut identisch mit einander; jeder von beiden hat sein Gegentheil an sich selbst und ist selbst nur dies in seinen Gegensatz überzugehen.

Denn der Weg nach Oben ist Aufheben der Schranke, somit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Weg nach Unten ꝛc. Oder mit andern Worten: Die Bestimmtheit, wenn sie sich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. also den Weg nach Oben einschlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche ist selbst das Werden), das Werden aber wird eben, ist also sofort Werden der Bestimmtheit, oder Weg nach Unten und so fort. Der Weg nach Unten seinerseits oder das Werden der Bestimmtheit ist eben nur daseiende Negativität und hat also diese, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu seinem Inhalt, ist also selbst nichts Anderes als das reelle Dasein der unendlichen Negativität desselben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten ist somit seinerseits nur die Existenzform dessen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden ist: des absoluten Werdens, und dieses offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Bestimmtheit, seinen unendlichen Inhalt und dessen absolute Negativität.

Der Weg nach Oben ist also schlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar ist dieses Uebergehen in sein Gegentheil auch nicht etwa als der schlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu fassen. Sondern der Weg nach Oben ist nur deshalb dieser Uebergang in sein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieser beiden Momente schon an sich selbst identisch mit seinem Gegensatz, der Weg nach Oben an sich selbst schon Weg nach Unten ist und umgekehrt.

Diese tiefe Einsicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*; eadem via sursum et deorsum).

Dies ist ein Centralpunkt heraklitischer Lehre, ohne den sie schlechterdings nicht zu verstehen ist.[1]) Es ist von der höchsten Wesentlichkeit Bei-

1) Dieser speculative Satz: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" ist der tiefste Ausspruch Heraklits, der Cardinalpunkt seines ganzen Systems, den wir noch in hundert anderen Formen wiederfinden werden. Weder Schleiermacher noch seine Nachfolger haben ihn erfaßt. Er macht ihnen Verlegenheit und sie

des, sowohl die absolute Gegensätzlichkeit dieser Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraklit zu begreifen und festzuhalten. Beide sind abstract entgegengesetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden ist. Beide werden als schlechthinnige Gegensätze als Eins gewußt in jeder Existenz, die nur durch diese concrete Einheit beider Momente existirt. Diese Einheit der beiden abstracten Gegensätze in der Existenz ist aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, sondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengesetzten Momente an sich selber schon identisch mit seinem Gegentheil und nur der Proceß ist, diese innere Identität offenbarend in sein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an sich selbst schon ein und dasselbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt ist, jedes der beiden Momente also nicht blos Moment, sondern auch an sich schon Einheit seiner und seines Gegensatzes und somit Totalität der ganzen Bewegung ist.

Diese Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Bestimmtheit sofort Setzen einer neuen Bestimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten ist, kann auch so ausgesprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Bestimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieser der Tod jener sei. —

Weil somit der Weg nach Oben und nach Unten schlechthin zusammengebunden und in allem Seienden ebenso wesentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Bestimmtheit enthalten ist, kann von dieser Philosophie gesagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden sei das Werden, die Seite des Nichtsein, der *ὁδὸς ἄνω* [1]).

Und mit wirklich classischer Schärfe macht uns hierauf die aristotelische Metaphysik (ed. Br. p. 80) aufmerksam in einer Stelle, die man bisher stets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil sie allem zu widersprechen schien,

---

wollen ihn sämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsstufen der Elemente" verstehen, was doch sogar auch den Bruchstücken über diese vor den Kopf stößt und nicht möglich ist.

1) Wörtlich so sagt uns gar herrlich Plutarch von Heraklit, nachdem er Bruchstücke desselben angeführt: *ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν* (*Ei* ap. Delph. II, p. 392. B. p. 605. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenso viel als *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, oder daß Alles zugleich sei und nicht sei, worüber Schleiermacher den Aristoteles schilt. Auf denselben Punkt zielt auch das Urtheil des Aristoteles, daß nach der Philosophie des Heraklit nicht sowohl Alles sei, als gar nichts sei (*τοῦ μηδένος εἶναι*), worüber später.

was nur irgend sicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefsten Blicke in die dialectische Natur des heraklitischen Gedanken wirft. Es heißt daselbst: „— — *καί τοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν*“. „Denen, welche da sagen, daß das Sein und Nichtsein **zugleich** sei, passirt es, daß sie hierin vielmehr sagen, Alles sei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es ist gar nicht vorhanden, wohinein sich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtsein —) schon Jedem zukömmt. Wie! wird man vielleicht ausrufen wollen, von Heraklit, von welchem so unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugnisse feststellen, er habe alle Ruhe und Stillstand aus der Welt verbannt, die ihm nur absolute Bewegung gewesen, — von Heraklit sollte es heißen können, es sei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die aristotelische Stelle enthält hierauf selbst schon die erschöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir soeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegensatzes, Sein wie Nichtsein, sein Gegentheil schon an sich selber habe, jedes somit selbst schon Totalität von Sein und Nichtsein seiner und seines Gegensatzes sei. Eben deshalb nun, — folgert Aristoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und diese scheinbare ewige Bewegung sei nur eine beständige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtsein, zugleich auch selbst schon sein Gegentheil ist, so sei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei seiner Umwandelung in Nichtsein, das Nichtsein bei seiner Umwandelung ins Sein nie zu einem wirklich sich Anderem, sondern stets nur zu etwas mit sich Identischem, was es auch früher schon war und an sich selber hatte, sei also in der That nur bei sich geblieben und ruhige Identität mit sich.

Weil also jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtsein, schon Totalität beider und sein Gegentheil schon an sich selber hat, kann ebensowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebensowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebensowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur stets, indem es dasselbe aufheben will, und dies ist so sehr der Fall, daß das bloße Aussprechen des Werdens dasselbe schon in einer Bestimmtheit setzt, die eine Entäußerung, ein Heraustreten desselben in das ihm unangemessene Element des Seins darstellt. Und darum heißt es,

daß das Eine Weise, welches allein in Allem vorhanden ist und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgesprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden ist es, das allein dasein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgesprochen werden will, aber selbst in seiner bloßen Benennung eine bestimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, somit als unausgesprochen erscheinen läßt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, kann also in seiner wahrhaften ihm angemessenen Reinheit nicht einmal ausgesprochen werden, geschweige denn wirkliches erschöpfendes Dasein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weise, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Existirende durchwalte und in Allem vorhanden, doch von Allem das Getrennteste ist.

Diese Einheit der absoluten Gegensätze ist es, welche das All constituirt. Nähme man den einen dieser Gegensätze fort, so würde Alles verschwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, so wäre alle Bestimmtheit und somit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden selber nicht weniger aufgehoben, da dieses selbst nur perennirendes Sein, zum Sein werden ist. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, so wäre versiegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig; es existirte dann auch kein Sein mehr, weil dieses nur des Werdens Dasein ist.

Vielmehr ist aber statt solcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten schon Totalität. Darum ist Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieser Gegensätze, oder den Krieg. Der Krieg ist daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menschen; sondern als diese lebendige schöpferische Einheit der Gegensätze und deshalb, weil diese Einheit nicht eine blos willkürliche, gewaltsam zusammengeknüpfte, sondern die Gegensätze auch an sich schon innerlich eins mit einander sind, ist der Krieg zugleich auch die schönste Harmonie, die Alles zusammenhält. —

Das Werden ist also die Einheit dieser entgegengesetzten und dennoch identischen und darum stets in einander umschlagenden Momente. Als Einheit entgegengesetzter Momente ist sie die Tendenz auseinander zu treten oder sich von sich zu unterscheiden. In diesem Auseinandertreten aber oder Unterscheiden ihrer in sich umschlagenden Momente einigt[1]) sie

1) Vom philosophischen Gedanken aus ergiebt sich daher schon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraklit keine reale ἐκπύρωσις, keine Weltvertilgung

sich mit sich; denn der Weg nach Oben ist selbst Weg nach Unten. Nie wird Eins dieser Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt sich immer mit sich“.

Dieselbe Einheit von Sein und Nichtsein kann wie als Krieg und Harmonie, so auch als Fluß versinnbildlicht werden. Der Fluß ist die Einheit von Sein und Nichtsein im Raume; er ist das Hier das unmittelbar nicht Hier ist; er ist also gleichfalls daseiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten gesagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechsel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* existire, so kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß sei und in dem Fließen allein sein Sein habe.

Nur ist, wenn so das heraklitische Princip als Fluß ausgesprochen wird, nicht zu übersehen, daß der Fluß selbst nichts Anderes als die streitende Einheit von Sein und Nichtsein des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (*ἐναντία ῥοή*) ist, wie uns Plato gut sagt.

Dasselbe daseiende Sichaufheben, wie der Fluß, ist aber auch das Feuer. Es ist diejenige Existenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine processirende Negativität ist, und daher vielleicht das beste Bild des Werdens. Das Feuer ist daher ebenso wie die andern identischen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der positive Mutterschooß aller Dinge, und wie sich Alles aus dem Werden herstellt und das Werden wiederum nur die Bewegung ist, sich zur Fülle des wirklichen

---

durch sinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar sein sollte und sich durch seine sämmtlichen Fragmente erweisen wird, gar nicht als diese sinnliche Existenz *ἀρχή*, es war ihm nur dieselbe sinnbildliche reine Einheit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, des Sein und Nichtsein, kurz des Werdens, die er auch als *πόλεμος*, *ἁρμονία*, *εἱμαρμένη* und noch in so vielen anderen Formen ausdrückt; *ἐκπυροῦσθαι* heißt somit weiter nichts, als den Weg nach Oben einschlagen. Die *ἐκπύρωσις* ist somit eine immerwährende und da der Weg nach Oben selbst wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies ist, in diesen sich umzuwandeln, so ist eben so sehr die *ἐκπύρωσις* auch sofort wieder reale Weltbildung, *διακόσμησις*. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente isolirt ohne das andere bliebe. Das ist ihm aber unmöglich, weil jedes an sich schon das Andere ist und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer ist ihm auch nur, wie *πόλεμος*, das Gesetztsein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtsein.

Wie man, nachdem Schleiermachern sein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverständniß verfallen konnte, die *ἐκπύρωσις* als einen realen Weltbrand zu fassen, ist schwer abzusehen. Zur Zurückweisung dieses Mißverständnisses dient fast jedes der heraklitischen Fragmente und somit unsere ganze Darstellung seiner Philosophie auf fast jeder Seite.

Daseins umzuwandeln, so ist „Alles Austausch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austausch gegen alles Andere", wie sich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge" tauscht.

So ist die ganze Welt der realen Existenz nur „ewiglebendes Feuer (πῦρ ἀείζωον), das war, ist, und sein wird, sich entzündend und verlöschend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einschlagend), und nicht einer der Götter noch Menschen", sondern nur dieses Gesetz des Werdens ist ihr Werkmeister.

Das Sichentzünden des Feuers oder die ἐκπύρωσις ist selbst nichts Anderes, als der Weg nach Oben; das Verlöschen desselben, durch welches die διακόσμησις, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in seine Unterschiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten stets eins und immer zugleich ist, so ist auch die ἐκπύρωσις nicht blos in periodischer Zeitabwechslung, sondern in steter und immer zugleich seiender Einheit mit dem Verlöschen des Feuers vorhanden, und diese Einheit allein constituirt das Bestehen der Welt, welche als diese ewige Einheit und Wechsel von ἐκπύρωσις und Weg nach Unten selbst ewig ist.

Da aber das Feuer nicht dieses sinnliche Element selbst bedeutet, sondern nur als das reinste Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, so können auch wieder andere ebenso angemessene und zum Theil noch reinere Darstellungen der absoluten Bewegung an seine Stelle treten. Oder man muß im Feuer selbst einstweilen[1]) zweierlei unterscheiden: Das sinnliche Feuer, welches zwar die erste und reinste Stufe ist, in welcher sich das reine Werden auf seiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch schon eben eine — wenn auch noch so flüchtige — Verkörperung ist. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens selbst, dessen Bild und erste sinnliche Verkörperung nur jenes sichtbare Feuer ist und welcher dann im Gegensatze zu dem wie immer auch personificirten Begriffe des realen Feuers als höchster Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in diesem Systeme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Existenz, auch die scheinbar unbewegteste durchdringt, so muß es heißen: „Alles sei voll von Göttern". Andrerseits aber bieten die sinnlichen Existenzen graduelle oder Maaß-Unterschiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des festen Seins über die Unruhe des Wer-

1) Einstweilen, denn es werden sich später bei genauerer Analyse drei Feueraufassungen herausstellen (§ 18).

dens vorwiegt oder nicht, und diese Graduation wird also zugleich den Leitfaden zur Classification der verschiedenen Existenzformen bilden.

Es kann aber auf diesem ganzen Standpunkte die Classification der Existenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verschiedenen Existenzen der elementarischen, der anorganischen wie organischen Welt können auf dem Standpunkt dieses Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander schlechthin verschiedene ruhende sinnliche Bestimmtheiten erscheinen. Ist doch vielmehr allen Existenzen, da sie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu sein, von vornherein diese Selbständigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Existenzformen der elementarischen und anorganischen Welt sind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf seinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder sich aufhebend auf seinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erste sichtbare Darstellung oder Wandlung des reinen Feuers ist, so sind die andern elementarischen und unorganischen Bestimmtheiten, Wasser, Erde ꝛc. nur die Wandlungen (*μεταβολαί, τροπαί*) des Feuers selbst auf seinem Wege nach Unten, und ebenso stellt ihr Rückgang in dasselbe die Stadien dar, welche das Werden auf seinem Wege nach Oben durcheilt.

Hier ist also zum erstenmale die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abstraction von der Verschiedenheit, sondern positiv als ein diese sinnlichen Verschiedenheiten erzeugender steter Proceß erkannt. Hier sind zum erstenmale die sinnlichen Bestimmtheiten zu bloß verschiedenen und absolut in einander übergehenden Formen eines identischen ihnen zu Grunde liegenden Substrats herabgesetzt. Hier ist zum ersteumal, und vom Standpunkt der philosophischen Speculation aus, der physiologische Gedanke des Stoffwechsels und seines ewigen Kreisens erfaßt und mit der ihm eigenthümlichen Begeisterung verkündet.

Und nicht nur die unorganische Natur, auch der organische Körper ist in diesem selben beständigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüssen beständig andre und andre Wasser zuströmen", so ist auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das stete Zu- und Abströmen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit diesem das All durchdringenden Wandlungsproceß. Dieser Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname sind, weil der absoluten Bewegung am meisten entnommen, „verächtlicher denn Mist".

Weil wir daher nur in dieser Vermittlung mit der Außenwelt, die selbst nur beständiger Proceß ist, unser Leben haben, so muß es auch von uns selbst heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „sind und nicht sind", täglich zugleich leben und sterben, gesund und krank sind, diese Bestimmungen nicht als ruhige, sondern processirende und beständig in einander übergehende, somit auch an sich identische gefaßt[1]).

Weil also das Werden, oder bestimmter die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, ausnahmslos das ganze All durchdringt und das Eine in aller Verschiedenheit der Existenzen ihnen Gemeinschaftliche ist, so kann es auch als das Allgemeine, *τὸ ξυνόν*, als das göttliche Vernunftgesetz (*θεῖος λόγος, γνώμη, τὸ φρονοῦν κτλ.*) ausgesprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrscht.

Das „Allgemeine" ist eine für die heraklitische Philosophie zur Bezeichnung ihres Absoluten durchaus geeignete Form. Denn es ist dieselbe Einheit des Gegensatzes, dieselbe daseiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg ꝛc. darstellt. Das Allgemeine ist die Substanz für das Einzelne, welches in ihm seine Erzeugung und sein positives Bestehen hat. Und doch ist es unmittelbar ebenso wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf sich beharren will und die beständige Rücknahme desselben in seinen ununterbrochenen Wandel.

Diese allgemeine alle Außenwelt durchdringende und constituirende Substanz könnte daher auch von den Berichterstattern ganz richtig als das Umgebende, *τὸ περιέχον*, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfassende ebensowenig eine äußere getrennte besondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger sinnlicher Existenzen, sondern nur ihr absoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung ist.

Das Allgemeine als daseiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf sich beharren wollenden Einzelnen, das schon dem Anaximander „*ἀδικία*" ist, hereinbricht, ist also sofort wieder identisch mit dem Begriffe des Schicksals und der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der „*εἱμαρμένη*". Die Nothwendigkeit ist selbst nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenso sehr wie der Alles durchwaltende Logos so auch

---

1) Von hier aus ergiebt sich auch der große Einfluß, welchen die heraklitische Philosophie auf die wirkliche Naturforschung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber später (vgl. § 7).

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinnyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man ersieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die *εἱμαρμένη*, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraklit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als *ἀρχή* bezeichnet finden[1]). Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (*περιέχον*) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

---

1) Arist. de anima I, 2. p. 405: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψύχην, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησιν κτλ.*

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menschen der Tod Gottes, in der Menschen Tod die Wiedergeburt Gottes vor sich geht, ganz so und hiermit nur denselben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter setzend sagen, der Menschen Leben sei das Sterben und in uns Begrabensein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menschen der Seele Wiederaufleben. Und da ja sonach die Seele nur ganz dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erste reinste Verkörperung des reinen Werdens zu sein, so kann es ebenso wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsstadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es sei der Seele Tod, Wasser zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgesagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergiebt sich nach allem Bisherigen von selbst und mußte, dem Standpunkte dieses Gedankens entsprechend, selbstredend eine streng objective sein.

Wenn alles Objective nur das Dasein des Einen Begriffs von der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, wenn dieser Begriff allein das Eine Weise und Allem Gemeinsame, das vernünftige Gesetz, das Alles leitet, ist, — so besteht auch das wirkliche Wissen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in sich dieses das ganze Sein beherrschenden Logos, in der Erkenntniß, daß Alles zugleich Sein und Nichtsein und nur der Proceß ist, diese an sich seiende Identität immer zu verwirklichen, so wie in der Nachweisung dieses Gesetzes in allen Gebieten der Existenz. Diese Erkenntniß ist uns möglich, weil wir selbst schon an uns vernünftig, nämlich auch selber schon das Dasein jenes die Welt durchwaltenden Gesetzes sind. Unsere Seele ist an sich selbst nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen selbst, des reinen Werdens, das aber eben durch seine Verleiblichung außer sich gekommen ist.

Es handelt sich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wissen ist in dieser Hinsicht ganz analog dem in einer modernen Philosophie, nur daß Heraklit noch nicht den Begriff des Fürsichseins hat — den an sich seienden Zusammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen [1]).

Im Zustande des Schlafs sind wir daher jeder Erkenntniß unfähig, weil wir im Schlaf am meisten abgeschieden sind von dem Zusammenhange

1) Diese Verwirklichung geht aber selbst wieder nur in objectiver, seiender Weise vor sich, wie man sehen wird, und es wäre daher ungenau zu sagen: es handle sich darum, den an sich seienden Zusammenhang zum Fürsichsein zu bringen, ein Begriff, der Heraklit noch wesentlich abgeht.

mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unsern gesammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir schlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend"; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demselben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen sind wir dem absoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns absondern von dem Allgemeinen, von jener absoluten Bewegung, welche alles Dasein ausmacht.

Diese Absonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen sinnlichen Wahrnehmung vor sich. Die Sinne, wie sie in uns selbst die Seite unserer Einzelheit, unseres bestimmten körperlich-festen Seins ausmachen und uns von Andern abscheiden, spiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer festen bleibenden Bestimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„Lügenschmiede und Lügenzeugen sind daher die Sinne, welche die Dike auch ergreifen wird", jene negative, alles sich noch so sehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Gesetz von der Identität des Gegensatzes die objective allgemeine Vernunft ist, der alles Dasein huldigt, so konnte und mußte er sehr treffend die vulgäre Ansicht, welche die Gegensätze als schlechthin sich ausschließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (also gerade ganz das, was etwa von der hegelschen Philosophie als Verstand bezeichnet wird) im Gegensatz zu jener speculativen in der gesammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „aparte" Vernunft der Menschen (ἰδία φρόνησις) nennen. Ja er erfand in seiner tiefen Verachtung dieser Verstandesansicht einen bezeichnenden Kunstausdruck für dieselbe: ἡ οἴησις oder das Wähnen (subjective Meinen).

Dieses „Wähnen" konnte er sehr characteristisch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepsie des Geistes darstellen.

In der That, in diesem ganzen Systeme ist es nur ein- und dasselbe Moment, das Sichfesthaltenwollen des Einzelnen, die Absperrung desselben gegen das, wie man nie vergessen darf nur im absoluten Umwandlungsproceß bestehende, Allgemeine, — dies Eine Moment ist es, was im Gebiete des Sittlichen als Uebermuth und Willkür (ὕβρις), im Gebiete des Organischen als Krankheit, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen", als subjective, aparte Vernunft und somit Lüge erscheinen mußte.

Es war somit kein Widerspruch, sondern vielmehr dem Gedanken der

heraklitischen Philosophie wesentlich nothwendig, einerseits zu sagen, daß es: allen Menschen gemeinsam ist, vernünftig zu sein und andererseits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menschen und daß sie des nach diesem Logos Gewordenen unerfahren erschienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken" und ihnen ebenso verborgen bliebe, was sie selber wachend, als was sie im Schlafe thun, lebend, als wenn sie eine eigene Vernunft hätten ꝛc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes sein, als „die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt"[1]), und insofern wir mit dieser, die selbst das Gemeinsame in Allem übereinstimmen, sprechen wir daher wahr, insofern wir eigener Ansicht sind, lügen wir. Und darum „müssen wir festhalten an diesem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester". Der Inhalt dieses Allgemeinen und Gemeinsamen aber, mit welchem wir uns in Zusammenhang und Uebereinstimmung bringen müssen, um zu erkennen, ist selbst nur das Werden, die unaufhaltsame Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Consequenz ziehen müssen und wenn unsere neueste Physiologie lehrt, der Gedanke sei nur Bewegung des Stoffs, so hat schon, freilich ohne nähere physiologische Vermittlung, die heraklitische Philosophie gelehrt: das Bewegte werde selbst nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κινουμένῳ γινώσκεσθαι*)[2]). Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieselbe Substanz.

Wie ihm das Weltall selbst nur in dem absoluten Wechsel bestand, so war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit diesem allgemeinen Wandel aller Gegenständlichkeit vorhanden. Und in diesem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges" (*μέγα τι καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er sich selbst gesucht habe, wie eine seiende Dingheit und erst als er auch sich als nicht seiend, als dieselbe absolute Bewegung erkannt, sei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiser geworden als Alle.

Die strenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man gesehen, dem heraklitischen Gedanken immanent ist und seiner Philosophie ihren so durch und durch objectiven

---

1) *ἡ δ'* (sc. *φρόνησις*) *ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Aristoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Beruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (ὕβρις) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuersbrunst". Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Heftigkeit in vielen seiner Fragmente perhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh", wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten in uns messen das Glück".

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegelsche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markigsinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt".

Es ergiebt sich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Vernünftigen (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Consequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite seiner Philosophie resultirte, die man bisher noch gänzlich übersehen hat: — wir meinen das, was man eine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache ist durchaus Product des allgemeinen substantiellen Geistes. Sie enthält ferner dieselbe speculative Einheit des begrifflichen Gegensatzes, welche für Heraklit das Absolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnsten und sinnlichsten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Existenz, die vielmehr in der Sprache beständig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenstände bezeichnen dieselben einerseits zwar als diese einzelnen Gegenstände, und dennoch sind sie in diesem sprachlichen Aufruf bereits aufgehoben und als allgemeine gesetzt.

Selbst das Wort „Ich" (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als solches, diese ganz individuelle Person des Sprechenden, bezeichnet werden soll, ist schon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenso auf alle Ich paßt. Es ist der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzusteigen und ein Ding in dieser Einzelheit festzuhalten. Unmittelbar im Ausgesprochenwerden selbst werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgerissen und als Kategorieen und Arten gesetzt, somit zu nicht unmittelbar seienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge somit ebenso ihr Sein wie ihr Nichtsein, ihre Position wie ihre Negation.

Diese Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtsein kam und ihn das Axiom aufstellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit ist somit der Erste, welcher zu der wahrhaft philosophischen Einsicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß sie auch nicht blos conventionell und willkürlich gewählte Zeichen seien, sondern nothwendige und das innere Wesen der Dinge selbst offenbarende Namen.

Von dieser principiellen Anschauung ausgehend setzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen seiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen" einer Sache für identisch mit dem Wesen und Begriff einer Sache.

Von derselben principiellen Anschauung ausgehend suchte Heraklit auch wirklich durch Etymologieen, von denen noch immer eine so er-

hebliche Anzahl in Fragmenten und Zeugnissen der Alten sich nachweisen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie diese Richtung der heraklitischen Philosophie der Aufmerksamkeit bisher so sehr entgehen konnte, das Wesen der Dinge darzuthun und nachzuweisen.

Ja, noch enger seine Idee von der Identität des Gegensatzes mit sich selber auch auf diesem Gebiete durchführend, suchte er durch solche Etymologieen nachzuweisen, wie bereits in den Namen selbst die Dinge als identisch mit ihrem absoluten Gegensatz gesetzt seien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologieen wie lucus a non lucendo zu verfallen, so hat er doch auch wirklich speculative und geistvolle Etymologieen, wie wir sehen werden, zu Tage gefördert. Alle diese Etymologieen waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, sondern wie man gesehen hat und besonders festhalten muß, seiner principiellen Anschauung der Natur der Sprache entflossen.

Das ist, soweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philosophie Heraklits, oder der Philosophie des Werdens.

Der Charakter dieser Philosophie ist streng objectiv. Sie ist zum erstenmal wahrhaft System, weil sie einen wahrhaft speculativen Gedanken ergriffen, der ebenso im geistigen wie im physischen Gebiete seine Bewährung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten lassen, das Buch handle über die Natur, sondern ihm einen ethischen Charakter vindicirten (Diog. L. IX, 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit ist nicht abstracter Physiker. Sein Begriff, die speculative Einheit des Gegensatzes, ist so gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er diesen Begriff mehr im Physischen. Eben so gut auch ist ihm die reine processirende Einheit von Sein und Nichtsein, das reine Werden, das, was der sinnliche Name Gott nennt; es kommen verschiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterschieden und Momenten seines Gedankens entsprechend gebraucht werden. Seine Naturphilosophie ist ebensogut eine Beschreibung des göttlichen Lebens; denn der speculative Begriff ist ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, physische, ethische und theologische eingetheilt gewesen sei.

Das ist nun wieder ein Gedanke der eine unverständige Wendung genommen hat.

Es ist ungereimt, solche logische Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Diese Gebiete mußten ihm um so mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterschied derselben gar nicht kannte, sou-

dern nur seinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Gesetze wie Physisches gleich erfüllt, oder wie er selbst noch drastischer sagt „genährt" wurde.

Doch ist er durchaus unter die Reihe der physischen Philosophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er sich in seinem Buche am meisten damit beschäftigte, sein Princip im Natürlichen durchzuführen, sondern weil er den Begriff nur als objectivseienden faßt. Zum Begriff des für sich seienden subjectiven Geistes ist er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit ist, daß ihm auch der subjective Geist nichts Anderes ist, als die Existenzen der Natur, verkörperlichtes seiendes Werden. Auch den Geist faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtsein sein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die sophistische Dialektik des subjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit ist hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch ist er auch schon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Bestimmtheit alle Festigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält sich in der That so, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern sagt: „sie haben das Unbewegte bewegt", denn das Objective ist ja der heraklitischen Philosophie nur dieser constituirte Gegensatz und Widerspruch in sich selbst. Man datirt die Dialectik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das ist richtig, insofern man nur die subjective, dem Gegenstand äußerlich bleibende Verstandesthätigkeit im Sein hat. Objective Dialectik ist nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm ist der Gegenstand selbst dieser Proceß des Gegensatzes in sich.

Der Widerspruch der Dialectik ist hier objectiv seiender und das Wesen des Alls constituirend geworden und braucht blos aus dem Gegenstand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben gesagt, daß der Fluß des Werdens, diese reine Dialectik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt sich eine Hauptconsequenz des heraklitischen Gedankens. In diesem perennirenden Werden ist alle Bestimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Aristoteles, es sei nach diesem Logos nicht sowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieses Urtheil trifft ebensosehr Heraklit als nicht. Denn es ist eine wahrhafte Consequenz des heraklitischen Gedankens an sich, die er selbst aber nicht gezogen hatte.

Seine Schüler zogen sie und machen eben damit den Uebergang zur Sophistik. So gehen sie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Resultaten, die den seinigen schlechthin entgegengesetzt sind. Der Grund ist eben der, daß der heraklitische Gedanke dieser Gegensatz in sich selbst ist. Weil so alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtsein, perennirendes Aufheben der Bestimmtheit ist, sagt der Heraklitiker Kratylos: es könne nichts gesagt werden, sondern man müsse nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träfe!

So hebt sich das objective heraklitische Wissen auf und verkehrt sich zum unmittelbaren sinnlichen Dieses, während Heraklit selbst so bitter gegen alle sinnliche Wahrnehmung polemisirt hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wissens an, den *λόγος διὰ πάντα δήκοντα*, den sich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Diese Objectivität ist aber eine hauptsächlich formale. Die Schüler Heraklits sagen uns nur, was der Inhalt dieses Logos sei. Der Inhalt dieses objectiven Logos selbst ist aber zunächst die Vernichtung alles Festen, Objectiv-Bestimmten, absolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Aristoteles und seiner Commentatoren, daß es nach diesem Logos gar kein Wissen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wissenschaftliche Untersuchung möglich sei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit, existire, und weil, wenn nichts sei, auch nichts ausgesagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Aristoteles mit Protagoras u. A. zusammengestellt. Solche Zusammenstellungen sind aber bei diesen Philosophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen stets eine tiefe Gedankenconsequenz zu Grunde und unbedingt ist auch Heraklit trotz des streng dogmatischen und objectiven Charakters, den seine Lehre in seiner eigenen Auffassung hat, dennoch der Vater der Sophistik gewesen. Weil sein Nichtsein, wie wir im Anfang dieser Entwicklung gesehen, ebensosehr an sich wieder reines Sein ist, könnte man ihn auch wieder mit seinem unmittelbaren Gegensatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zusammenstellen. Und so hat denn auch Aristoteles, während er einerseits den Heraklit auf die Consequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit vorhanden sei, auch nichts existire, andrerseits auch die entgegengesetzte Seite des heraklitischen Begriffs ebensowenig übersehen und in der schönen schon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphysik (p. 80. Br.) die andere Consequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtsein identisch sind, bei

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts Anderem, sondern nur bei dem ankömmt, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beisichbleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das Leere; als Thätigkeit in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beisichbleiben ist sie — Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein, d. h. der Gedanke des Atom. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Sceptiker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des Nicht ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II, 59.) *ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß nichts sei und eine

andere, die des Heraklits, nach welcher er sagt, daß Alles sei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II, 63., wo es heißt, den Einen scheine der Honig süß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für süß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn so ist es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegensatzes Dasein haben; von den Sophisten wird dieses Dasein dann aufgezeigt als das, was es hiermit schon an sich ist, als in sich aufgelöst und verschwunden.

Schleiermacher hat somit sehr Unrecht gehabt, gegen diese Stellen des Sextus zu polemisiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weise allemal da Einspruch thut, wo gerade etwas hauptsächlich Richtiges über Heraklit ausgesagt wird.

Doch sind wir mit der Anführung dieser Stellen des Sextus an die Grenze dieses Theils unserer Arbeit gekommen und müssen über sie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugnisse der Alten und ihre Erörterung enthält, verweisen.

Wir haben diese vorläufige Entwickelung des heraklitischen Grundbegriffs fast durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitischen Fragmente und den Zeugenaussagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt sich consequent aus seinem speculativen Feuer, aus der processirenden Identität des Sein und Nichtsein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüssig geschienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Systems, d. h. die Fähigkeit, sich aus sich zum concreten Systeme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff ist. Heraklit konnte darum bei seinem Eingehen in das Detail so consequent sein. Bis zu einer gewissen Grenze nun entwickelt er seinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die sich abstufende Reihe der Naturerscheinungen.

Ein charakteristischer Zug seiner Darstellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden ist, daß er seinen Begriff in nebeneinander seienden, coordinirten sinnlichen Formen und Namen ausspricht, die somit identisch und nicht alle eine sich gliedernde Abstufung und Fortgang seines Princips sind, sondern nur dessen ungeheures Ringen die sinnliche Form zu zersprengen und sich in dem adäquaten Aether seiner begrifflichen Reinheit darzustellen; aber dieser innere stumme Begriff tönt durch seine eigene Natur immer wieder in einen sinnlichen Laut aus, der darum eben so sehr sich aufhebt und die sich abwechselnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unsichtbare Harmonie,

dargestellt, wird somit immer zur sichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der sie beseelt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, ausgesprochen, ist immer hiermit auch verendlicht und unausgesprochen geblieben. Er ist gerade deshalb das Eine, das immer ausgesprochen werden will und auch nicht.

Erst nachdem wir dieses Centrum heraklitischer Philosophie gewonnen haben, können wir daran gehen, dasselbe in seine Ausstrahlungen, d. h. in seine concrete Entwickelung zum System und seine weitere hiermit gegebene Vertiefung in sich zu begleiten.

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes.

Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und mißverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg ꝛc. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processirenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feurige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheuern Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχή gesetzt zu haben.

Dieser Tadel trifft schon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die besonders diese materielle Feuersbrunst geschürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht übersehen werden. Aber die gewöhnliche Vorstellung faßt das Fließen und Werden selbst nicht als Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes (von Sein und Nichtsein), sondern stumpft erstens den absoluten Gegensatz zu einer bloßen Verschiedenheit ab, und faßt zweitens diese Verschiedenheiten als nacheinander und außereinander in der Zeit.

Das ist dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So übersah man denn auch in diesem Flusse das, was gerade Heraklit darin gesehen hatte, den bittern Kampf und die zugleichseiende Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtsein, des Hier und Nichthier — darstellt.

Jener Feuersgefahr nun ist Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

litt er desto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieses seichten Flusses.

Wir wollen daher zuerst diejenigen Formen des heraklitischen Absoluten durchnehmen, die weniger einem solchen Mißverständniß ausgesetzt sind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchschimmern lassen, solche Ausdrucksweisen, die den Begriff weniger in sinnliches Material tauchen, sondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logischen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch diese reinere Anschauung seines Absoluten gestärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Wasserprobe bestehen können.

Dies also, daß Jedes die processirende Einheit seiner und seines Gegensatzes ist, daß Jedes nur die Bewegung ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen, Alles somit es selbst und zugleich sein Gegentheil ist, sprach Heraklit so aus:

„Denn das Auseinandertretende (sich Entzweiende) einigt sich immer mit sich"

in einer Stelle des Plato, die wir, weil sie in ihrem ganzen Zusammenhang für Späteres wichtig ist, gleich hierher setzen wollen: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καί ἕν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται" φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δέ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καί πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι*[1]).

Es genüge hier einstweilen, darauf aufmerksam zu machen, wie Plato in dieser Stelle auf das Bestimmteste den eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter heraklitischer Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegensätze immer zugleich vorhanden gewesen seien, während sich dies bei Empedokles in eine Abwechselung und Nacheinander erschlafft habe. —

Dieselbe Verknüpfung und Einheit eines Jeden mit seinem schlechthinnigen Gegensatz, durch die allein Jedes und Alles besteht, spricht sich aus in den Worten bei dem Pseudo-Aristoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegensatzes) *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

σποτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „„συνάφειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα““ [1]). „Verknüpfe Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Harmonisches und Unharmonisches und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, worauf der unbekannte Verfasser in der Hauptsache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitisirend, halb aristotelisirend erklärt: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξήρον γὰρ ὑγρῷ, ψυχρόν τε θερμῷ μίγεν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

Sowohl jenes Fragment als diese Erklärung finden sich wörtlich ganz ebenso bei Stobaeus [2]) bis auf die beiden eingeklammerten καὶ, die Schleiermacher nicht mit Unrecht aus der aristotelischen Stelle weggelassen wissen will.

---

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. p. 156) übersetzt bereits οὖλα durch „Ganzes“ und erinnert dafür daran, daß ὅλα, wie Schleiermacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitischer Ausdruck sei. Schleiermacher selbst dagegen und Heeren übersetzen οὖλα mit „Verderbliches und nicht Verderbliches“, was gleichfalls sich sehr wohl vertheidigen ließe und durch die Singularform οὖλον καὶ οὐχὶ οὖλον bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelstelle unterstützt zu werden scheint. Was mich dennoch veranlaßt, οὖλα mit „Ganzes“ zu übersetzen, ist ein Bericht des Sextus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht übersehen worden sein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben ist, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logischer war und dies, als sich mit der bisherigen Ansicht nicht vertragend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Wesentlichen verdient. Nach demselben hätte nämlich Heraklit sein Gesetz der Identität der Gegensätze auch an den Gedankenbestimmungen des Ganzen und der Theile nachgewiesen und gezeigt, daß das Ganze sowohl es selbst als ein Theil, der Theil seinerseits in Bezug auf sich selbst auch wieder ein Ganzes ist. Sextus sagt (adv. Math. IX, 337): „Aenesidemus aber (den wir noch häufig auf den Fußtapfen Heraklits finden werden) sagt nach Herakleitos, daß der Theil sowohl etwas Anderes sei als das Ganze (ὅλου), als auch dasselbe. Denn die Substanz (οὐσία) ist sowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze ist sie in Hinsicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen“. Das Ganze ist, wie auch in diesem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Substanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieser ist aber selbst sofort die Bewegung, sich in die Einzelheiten, in die Theile seiner selbst aufzulösen, die ihrerseits wieder durch ihre Umwandlung, eins sich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und so sich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Dieselbe processirende Einheit des Gegensatzes, dieses Zusammentreten, das nur das ist: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten seinerseits nur das ist: immer zusammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch[1]), der, nachdem er Heraklits Ausspruch, man könne nicht zweimal in einen und denselben Fluß steigen, angeführt hat, unmittelbar also fortfährt: *οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δίς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν, οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.* „Nicht ist es möglich, zweimal sterbliche Wesenheit zu berühren (in demselben Zustand); sondern durch die Schnelligkeit und Raschheit der Umwandelung trennt sie sich und tritt wieder zusammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich tritt sie zusammen und auseinander, eint sie sich mit sich und trennt sich von sich; weshalb niemals zum Sein gelangt das Werdende (derselben) da nie zu hemmen noch zum Stillstand zu bringen ist das Werden". — Denn diese Heraklit selbst angehörigen Gegensätze: „*σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι*" gelten nicht nur vom Fluß, sondern auch allgemein, wie Plutarch sehr richtig sagt, von aller sterblichen Wesenheit, von allem Sein überhaupt. — Besonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerksam macht auf das Zugleich der Gegensätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich" geht in jedem Seienden diese entgegengesetzte Bewegung des Auseinander- und Zusammentretens vor sich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieser Stelle, Plutarch stelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von seinem Verkennen des eigentlichsten und tiefsten Punktes heraklitischer Lehre ist und von der ihn schon hätte die Vergleichung abhalten sollen, wie auffallend und genau diese Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

---

1) De *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach setzt bei Plutarch statt des früheren *ἡττᾶσθαι* aus Eusebius: *ἵστασθαι*. Obgleich nun dem Sinne nach *ἡττᾶσθαι* auch gut ist, scheint sich das *ἵστασθαι* durch eine andere Stelle des Plutarch bestätigen zu lassen, in der auch gerade viel heraklitisirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται.*

Plato übereinstimmt (Soph. p. 242) [1]), wo der unterscheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenso angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich", die freilich in der Fassung, wie sie hier stehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entschiedenste dem Ephesier selbst angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)" hat Heraklit allerdings nicht gesagt, dafür aber nur noch concreter und energischer: „immer, ἀεί", hierdurch die entgegengesetzten Bestimmungen verbindend und unauflöslich aneinander kettend, wie wir in dem Fragment bei Plato: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται gesehen haben und noch häufig sehen werden [2]).

Die letzten Worte des Plutarch aber lassen wir jetzt noch unerörtert; denn sie drücken zwar ganz dasselbe aus, worum es sich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Diesen selben Gedanken, wie Alles, sogar die Bewegung, an sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, erläuterte Heraklit an einem Beispiel, in einem von Theophrast uns aufbewahrten Bruchstück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen ist*), den Herausgebern des Theophrastus aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies schätzenswerthe Fragment, von welchem die Weise der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben ist, lautet: εἰ δὲ μή, κάθαπερ Ἡράκλειτός φησι· „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος". „Auch der Mischtrank tritt, bewegt werdend, auseinander". (Theophr. Fragm. VIII. c. 9. (περὶ ἰλλίγων), T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

---

1) Und ebenso noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenso deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „ἀεί" spielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε κάτω ῥεῖ, wo das ὡς οἱ κτλ., auf eine wörtliche Anführung hinweist; ferner die Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. ꝛc. ꝛc.

*) Nicht so Bernays, der aber die Stelle sehr mit Unrecht verbessern will: εἰ δὴ — „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος", wonach das Bruchstück also lauten würde: auch der Mischtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitritt. Aber abgesehen davon, daß schon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen diese Conjectur hätte mißtrauisch machen sollen, so wie daß der Mischtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, sondern ruhig so bleibt wie er gerade ist, geht durch diese Emendation auch der ganze specifisch heraklitische Sinn des Bruchstücks verloren und durch die oben angeführ. St. des Plutarch wird sie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewiesen. Uebrigens zeigt auch der Zusammenhang und Sinn in dem Theophrast das Bruchstück citirt zweifellos, daß dasselbe keineswegs geändert

Furlanus macht sich die Sache sehr leicht, indem er übersetzt: et cyceon agitatione constat; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* stehen, wie Heinsius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handschriften, hinein verbessern will. Das darf aber auf keine Weise zugegeben werden, sondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neuesten Ausgabe schon bei *δεῖσταται* verbleiben.

Der Sinn ist einfach der, daß der Mischtrank, wie er durch das Bewegt- und Geschütteltwerden, zusammentritt und die Mischung bildet, so auch durch dieselbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in seine einzelnen Bestandtheile auseinander und ebenso immer wieder von neuem zusammentritt. Lösung und Mischung seiner Substanzen vollbringt sich beim Mischtrank durch sein Geschütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, so kann *συνίσταται* hier gar nicht stehen, weil es sonst eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden ist der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zusammengeschütteltwerden, Zusammentreten, und bedeutet dieses selbst schon, so daß das *κινούμενος* nur ganz so viel heißt, als wenn stünde: *καὶ ὁ κυκέων συνιστάμενος δεῖσταται*, wie wir schon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*[1]). So hat also Heraklit hier nur an

---

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optische sich im Kreise Drehen, das eintritt sowohl wenn das Auge lange starr auf denselben Punkt hinsieht, als wenn es sich im Kreise bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er sagt nun: *αἴτιον δε τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ τὸ εἰρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀτενισμῷ, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα δεῖστησι καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις* (*διαστάσει*?) *ἑνὸς μορίου καὶ τἄλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ διίσταται· διϊστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τα βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον· τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τὴν δε τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man lesen *εἰ μὲν δή*, wie schon Heinsius wollte, der aber gleichfalls das Bruchstück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ἡρ. φησι κτλ.* Das aber, dessen Natur es ist, meint also Th., mit dieser Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch diese Bewegung selbst wieder zusammen, wenn nämlich Heraklit richtig gesagt hat. ꝛc. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung sowohl Ursache des Auseinandertretens als Zusammengehens sein soll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἂν καὶ κυκλοφορία τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· δεῖστησι γὰρ ἡ δίνη τά τε βαρέα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung selbst die Ursache des Auseinandertretens sein soll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieser Art den sehr heraklitisirenden Verfasser des hippokratischen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δε καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλοῖ· ἔχει δὲ ὧδε· γενεσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτὸ, ξυμμιγῆναι*

dem Beispiele des Mischtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zusammentretens, sich Einigens, ungetrennt und in Einem dieselbe ist mit ihrem Gegentheil, dem Auseinandertreten, sich Unterscheiden; ganz so, wie wir unten finden werden: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία.* Daß das Fragment in der That keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweist auch entscheidend, was uns Plutarch von dem Gebrauche des Mischtranks bei dem Stoiker Chrysippus sagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derselbe in seinem Buche über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Mischtranke verglichen, der immer andere Theile des Werdenden immer anders umwende und immer anders durcheinander schüttele (*ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀΐδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας, ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων*). Das Geschüttelt- oder Bewegtwerden des Mischtranks verursacht also nothwendig nach Heraklit auch sein Auseinandertreten; sonst könnte er bei der Schüttelung nicht immer anders zusammentreten und durcheinander geführt werden. Daß aber, was der Stoiker Chrysippus hier vom Mischtrank sagt, nur von Heraklit entlehnt ist, würde klar sein auch ohne den ausdrücklichen Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus[1]) liefert: Chrysippus habe in seinem Werke über die Natur Mythen gedeutet und „dem Mischtranke des Heraklit angepaßt".

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchstücken Heraklits ist, in welchem der Mischtrank vorkommt, so können wir hier beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 gesehen, einen Mischtrank bereitet, um durch diese symbolische Handlung seinen Mitbürgern eine Gnome zu versinnlichen, oder weil man in der That mit Plutarch sagen kann, daß nach seiner Philosophie in der ganzen Natur nichts ungemischt und rein sei[2]), am wahrscheinlichsten aber, weil er selbst, wie wir eben sahen, in seinem Buche den *κυκεών* als Beispiel gebraucht und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen sein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ· γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: *τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι.*

2) Plutarch. Terrestr. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wytt.: „— — *τὴν φύσιν* — — *ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν*".

„κυκητής“, Mischer, Mischtränkler, nennt [1]), wodurch die Verbesserung des Menagius, der in den Versen des Sillographen Timon [2])

Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε

κυκητής lesen will, Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Und auf unser Bruchstück gestützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitisches in den Worten erkennen, die Lucian dem Ephesier, ihn parodirend, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλάκις εἰς κυκεῶνα πάντα συνειλέονται καί ἐστι τὠυτὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts fest ist, sondern wie in einen Mischtrank hinein alles zusammengerafft wird und dasselbe ist Freud und Leid [3]) ꝛc.“

Der Mischtrank als philosophisches Symbol der Welt und ihrer Bewegung ist daher heraklitischen Ursprungs [4]). Durch unser Fragment erklärt sich daher auch und wirkt wieder auf unsere Interpretation desselben bestätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker übersetzt dem Sinne nach sehr richtig: Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc., nur daß es nicht erforderlich ist, das Universum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wissen, daß der Mischtrank dem Sinne nach hier als Bild des Universums und seiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erscheint, und diese Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgesetzt wird. Besonders beachtenswerth ist, wie daselbst der Mischtrank „sowohl als Verbindung wie als Auflösung in seine Elemente“ erscheint, ganz wie in unserem Fragmente das *διίστασθαι* seiner Bewegung attribuirt wird. Ebenso heißt es bei demselben, sich überhaupt häufig besonders eng an heraklitische Sentenzen und Ausdrücke anschließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν κτλ.* So erscheint auch bei Lucian (Icar. Menipp.

1) Ap. Diog. Laert. X, 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitischen Ansicht spricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ δέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι, — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥσπερ εἴς τινα δύνην ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι. —*

4) Ueber das orphische Mischen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der *κυκεών* als sprüchwörtliches Sinnbild der Weltmischung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegensätze von Freudengelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebstahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἁπάντων τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον, ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν, ὁποῖός τις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.*

Wir kehren von dieser Abschweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegensätze und damit die betreffenden Zeugnisse des Aristoteles und Anderer gegen jede Einsprache zu sichern, eine sonst eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Ephesiers an, wo er dies noch abstracter und deutlicher ausdrückt: „*εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν*“[1]). Wir sind und sind nicht“. Denn dieses von uns selbst ausgesagte Sein und Nichtsein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu fassen suchen, wozu es wahrlich keiner heraklitischen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Diese Identität nun des sich Entgegengesetzten ist es, die uns Aristoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitischer Lehre angiebt und am meisten und öftersten heraushebt von Allem, was er uns über den Ephesier berichtet.

Es ist nur ganz angemessen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, daß er sich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, sondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieser sinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtsein.

So sagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtsein dasselbe“, „Alles sei und nicht sei“, an Jedem das Entgegengesetzte vorhanden sei ꝛc., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebensogut Alles falsch sei.

So in der Metaphysik[2]): „*ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμ-*

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob diese Worte sich auf das an diesem Ort vorhergehende *ποταμοῖς* (*τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν*) zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, absolut zu fassen sind, ändert für unsern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um so weniger, daß die oben angeführten Worte auf das *ποταμοῖς* zurückzubeziehen sind, als sie in dem Werk des Ephesiers selbst wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Fluße gefolgt sind, wie ja hier der Pontiker noch mehrere unabhängige Bruchstücke herausgreift und nur zusammenstellt, um Beispiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; siehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bekk.

βάνειν[1]) εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον", und wieder[2]): „ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν", und noch schärfer[3]): „εἰσὶ δέ τινες, οἵ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτό εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως" und[4]): οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν und auch[5]): „ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ", u. a. and. Ort.[6]), wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche[7]).

Ja diese Identität der Gegensätze war im Alterthum ein so allgemein bekannter Hauptsatz heraklitischer Lehre, daß seine Philosophie sogar wie in die bekannten Thesen, daß sich „Alles bewege" oder „Alles fließe", so auch in die Formel, daß „die Gegentheile identisch" seien, zusammengefaßt und, wie es mit solchen Thesen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, s. die ἔκθεσις ῥητορικῆς des Anonymus bei Walz Rhetor. Graec. T. III. p. 740. ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταὐτά, und bis in die spätesten Zeiten hat sich dieses merkwürdigerweise erst von den modernen Forschern übersehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegensätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, s. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der Oratio qualem oporteat esse regem (in der Scriptorr. Veterr. Collect. nova von Ang. Mai, T. II. p. 633): —— ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε

---

1) Der schlechten Wendung, welche die Metaphysik hier nimmt, Heraklit habe es nur so gesagt und nicht auch angenommen (ὑπολαμβάνειν), widerspricht sie selbst unmittelbar darauf c. 4. init.: „καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως" (siehe die Stelle oben im Text).

2) Metaphys. III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) ib. c. 4. p. 67. Br.

4) Topic. VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) Phys. Ausc. I, 2. p. 185.

6) cf. Metaphys. III, c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Arist. besorgten Scholien T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in Topic. p. 263.; Simplicius in Phys. f. 18. a.; Themist. Paraphras. in Phys. f. 16. a. b.; Asclep. Scholia z. Arist. T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einschlagende Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

Ἡρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις[1]).

Das Unrecht, das der Stagirite unserm Philosophen thut, besteht nur darin, daß er von seinem tautologischen Satze der Identität aus urtheilend der speculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat seinen Grund wieder darin, daß er die entgegengesetzten Bestimmungen als ruhige und feste[2]) nimmt, während Heraklit sie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er also gegen Heraklit anführt, der gesunde Sokrates könne doch nicht dasselbe sein, als der kranke Sokrates, faßt er eben auf diese Weise gesund und krank als ruhende, bleibende Bestimmtheiten, während unsere heutige Naturforschung z. B. weiß, daß Gesundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Processe sind.

Heraklit konnte, — und das ist, wie in den früheren Capiteln hinlänglich auseinandergesetzt, ein integrirendes Moment seiner Philosophie — seinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtsein, noch nicht als Kategorie aussprechen. Aristoteles aber hat sie aus dem concreten Material, in dem sie bei jenem versenkt ist, glücklich herausgeschält und besser gesehen, als die neuen Bearbeiter des Ephesiers, worauf es bei diesem ankommt*).

---

1) Andere entscheidendere Beweise und Stellen siehe an vielen Orten, besonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in diesen Irrthum fallen dann nach seinem Beispiele alle seine Commentatoren, wenn nicht zwei vorsichtige Stellen ihn zu vermeiden scheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: „*ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης*“ und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: *ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταὐτὸ ἄξουσιν ὥςπερ Ἡράκλειτος κτλ.*, obwohl auch das noch nicht ganz richtig ist.

*) Während die sonstigen Nachfolger Schleiermacher's sämmtlich seinen Irrthum hierin theilen, scheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Ansicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu sein, welcher Rhein. Mus. VII, 114, 2., indem er sich dabei auf seine Dissertation p. 2, 101. 14. bezieht, sehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Versen (p. 114. ed. Mullach.).:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται,
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος

„Sein und Nichtsein ist dasselbe und nicht dasselbe“ ꝛc. offenbar auf Heraklit anspielt. Mit Unrecht, wie es scheint, spricht sich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieser Verse auf Heraklit aus. Eine später (§ 26) zu betrachtende platonische Stelle dürfte jeden Zweifel daran beseitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „ins Gegentheil umschlagende“ heraklitische Weltproceß gemeint ist. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'schen Andeutung in der Hauptsache selbst bei der Ansicht Schleiermacher's stehen, indem er (p. 464, 1.) sagt, daß durch jene

Wenn er sagt, daß somit bei Heraklit Alles wahr und auch Alles falsch sei, so ist dies „wahr“ und „falsch“ auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorstellend damit verbinden kann, zu fassen, sondern soll eben nur die Einheit von Sein und Nichtsein, der Positivität und Negation, der *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, wie sich Aristoteles (metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.) selbst dahin erläutert, aussprechen. Der Gedanke ist nämlich der: Wenn Sein und Nichtsein dasselbe ist, so kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebensosehr das Sein wie das Nichtsein, ebensosehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerspruch eines Jeden gegen sich selbst ist selber zur Wahrheit gemacht und es kann somit, weil von Allem ebensogut Sein wie Nichtsein, die Affirmation wie die Negation wahr ist, gesagt werden, daß Alles ebensogut wahr als falsch sei, wie dies auch der den Namen des Aphrodisiers führende Commentar ganz gut auseinandersetzt [1]).

Eine hiermit zusammenhängende Consequenz, die Aristoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, ist ganz geeignet, uns sowohl den Einheitspunkt als auch den Unterschied zwischen Heraklits noch objectiver positiver Philosophie und den auflösenden, negativen Consequenzen, welche seine Secte und die aus derselben hervorgegangenen Sophisten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er sagt nämlich daselbst: „*καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐθὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μίας τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύσεται*“. „Denn sowie die Bejahung nicht

---

Behauptung von der Identität des Entgegengesetzten von Aristoteles und Simplicius „unserem Philosophen eine Folgerung untergeschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte“. Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal sonderlich darauf an, ob Heraklit diese Identität in etwas abstracterer oder sinnlich concreterer Form ausgesprochen hat; aber gedacht hat er sie; sie war sein systematischer Gedanke; seine Aussprüche sind selbst nur Darstellungen dieses Gedankens oder Folgerungen daraus, die er selber zog, und nicht blos von Aristoteles und Simplicius, sondern auch von Plato und allen seinen Bruchstücken wie von seinem ganzen System wird dieser Gedanke gerade als die pulsirende Seele seiner Philosophie nachgewiesen, wie dies im ganzen Verlauf unserer Darstellung weiter dargethan und gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Arist. T. IV. p. 665.].

mehr wahr ist, als die Verneinung, wenn beide getrennt sind, so wird auch gleicherweise wenn beides als sei es Eine Bejahung mit einander verbunden wird, ebenso sehr die Verneinung, als das wie in Bejahung gesetzte Ganze, wahr sein".

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterschied zwischen Heraklits eigner Philosophie und jener Umgestaltung derselben zur Sophistik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Ephesier selbst wurde die Identität von Sein und Nichtsein als selbst positiv und objectiv seiend, als „Eine Bejahung", somit noch in der Form der Positivität gesetzt. Alles Sein war ihm nur das Dasein der Identität von Sein und Nichtsein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Aristoteles entwickelte dialectische Consequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtsein gesetzte Sein somit selber Nichtsein sei, und ließen, was Heraklit positiv die Wesenheit des Alls nannte, in das Nichts sich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Aristoteles sagt, als sei es Eine Bejahung Zusammengefügten sich verneinten, so setzten sie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieser Gedankenunterschied zwischen Heraklit und seinen negativen Consequenzen ist dem Aristoteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es ist nur das Erfassen dieses Unterschiedes, wenn er anderswo (Metaphys. III. c. 7) einen Gegensatz zwischen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Ersteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falsch sei. Dann aber sagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte sich sofort dialectisch entwickelnde Gedankenconsequenz ist, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falsch ist, wie der Commentar des Alex. Aphrod.[1]) zur Metaphysik auch ganz gut und mit vieler dialectischer Schärfe nachweist.

---

1) Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul essa veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Dieselbe Consequenz entwickelt uns auch Asklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil sie ein neues Bruchstück des Ephesiers in sich enthält, welches aber in so ungenauer Anführung und in so unheraklitischer späterer Terminologie mitgetheilt ist, daß sich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausspruchs schwerlich etwas Gewisses vermuthen läßt[1]): „*καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησὶν, ἀπαιδεύτως τινὲς τοῦτο ὑπελάμβανον, μάρτυρα παράγοντες τὸν Ἡράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος· „ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἷς ὁρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὁρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ αντίφασις· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὁρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ αγαθοῦ*[2]).

„Eins ist die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach also Heraklit gesagt. Welches diese Eine Grenze aller Dinge sein würde, werden wir später in einem andern Zusammenhange sehen; hier genüge es, darauf aufmerksam zu machen, wie Asklepios richtig auch aus diesem Ausspruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegensätze, als in dieser Allem gemeinsamen Grenze mit einander übereinstimmend, hierin selber identisch wären.

Wir glauben also schon hier nachgewiesen zu haben, daß sich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophistik in der That nicht anders unterscheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falsch sei. Und daß dies: „Alles sei wahr und Alles sei falsch“, von welchem Aristoteles — (wir haben gesehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitischen Lehre aussagt, eben nur die Identität des absoluten Gegensatzes, des Sein und Nichtsein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbsterläuterung des Stagiriten und so vieler Stellen seiner Commentatoren noch eines Beweises bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus[3]), wo er, ebenfalls den angedeuteten Unterschied zwischen Heraklit und den Sophisten festhaltend, sagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Arist. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegensatz, daß nach Heraklit *πάντας ἀληθεύειν*, gegen Anaxagoras festhält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

ist die Einsicht des Gorgias, nach welcher er sagt, daß Nichts sei (*μηδὲν εἶναι*) und eine andere, die des Heraklit, nach welcher er sagt, daß Alles sei (*πάντα εἶναι*), worauf Sextus dies „Alles sei", als die Einheit der Gegensätze erklärt (durch das Beispiel des Honigs, der nach Heraklit süß und bitter zugleich sei). Es ist aber, wie sattsam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconsequenz, daß, wenn Alles ist, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtsein und somit der Widerspruch gegen sich selber ist, eben deshalb Alles zunächst ebensosehr falsch, Alles Sein ebenso sehr Nichtsein ist und eben nur der Widerspruch und das Nichtsein existirt. Das Urtheil also, das Aristoteles abgiebt (Phys. Ausc. I, c. 2.): es folge aus dem Logos des Heraklit nicht sowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts sei, hat ebenso eine wahrhafte, wenn auch einseitige, Dialectik des Gedankens für sich, als es in den sich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophisten seine geschichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und ist somit durchaus nicht so „wunderlich", wie Schleiermacher selbst sehr wunderlich meint.

Wie aber Aristoteles und nach ihm der Aphrodisier gewußt, daß die Identität des absoluten Gegensatzes, das Zugleich des Sein und Nichtsein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraklits gewesen ist, so hat auch Plato dieselbe tiefe Einsicht gehabt. Und zwar liegt sie nicht nur in der schon oben bezogenen Stelle im Sophisten, sondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitischen „Werden und niemals Sein" spricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenlosen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine solche bietet sich uns dar die Stelle[1]): „*τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως*". „Wenn Alles in Bewegung ist, so scheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu sein, sich so und nicht so zu verhalten",

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraklitiker, sondern auf den Meister selbst, wie auch das *πάντα κινεῖται* ja auf ihn selbst geht. Ueberhaupt ist der Unterschied zwischen dem Ephesier und seinen Anhängern nur der oben auseinandergesetzte, daß sie seine Consequenz zogen. Sonst haben sie sehr festgehalten an seiner Lehre. Aristoteles sagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demselben das Entgegengesetzte zugleich nicht vorhanden ist, nicht weil es ihnen so scheint, sondern weil man nach Heraklit so sagen muß" (Top. VIII. c. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieser Stelle f. 263.).

sagt also auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck *ἀπόκρισις* in seinen Inhalt: *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, aufzulösen, um die obigen Stellen des Aristoteles aus der platonischen fast wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegnen, daß wir auf diese Weise aus einem Physiker einen Dialectiker und Logiker machen, so ist das gerade die charakteristische und gänzlich übersehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectische und Logische da ist, aber noch unter dem Krystall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen diese andere Stelle des Plato [1]): „und besonders diejenigen, welche sich um die „*ἀντιλογικοὺς λόγους*“ (die sich widersprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerspruch widersprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß sie die weisesten geworden sind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines gesund noch standhaft sei, noch von den Worten (*λόγων*), sondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt“, wo es doch also direct, auch von Plato, ausgesprochen wird, daß die heraklitische Philosophie sich um die „*λόγοι ἀντιλογικοὶ*“ drehe. Wird man etwa zu der gewaltsamen Ausflucht greifen wollen, daß sich diese Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn selbst beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltsame, sondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Flusse, vom Wechsel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sind urkundlich die eigensten Aussprüche des Ephesiers selbst, und ferner ist uns der in dieser Stelle ironisirte Dünkel des Wissens grade nur von der Person Heraklits selbst verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er sei, als er sich selber als nichtseiend erkannt, dadurch der Weiseste von Allen, auch nach seiner eigenen Meinung, geworden [2]). Auch beweist der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Ephesier selbst gemeint ist, denn bald darauf geht es so weiter: „*οὐκοῦν, ὦ Φαίδων,*

---

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἄλλα πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.*

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 223. Stallb., wo Plato ganz so von Heraklit persönlich das *οὐδὲν ὑγιὲς, οὐδὲ βέβαιο, κτλ.* gebraucht, wie in der o. St.

ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτόν τις αἰτιᾶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ" κτλ., wo also doch eine Anspielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholische und das Leben geringschätzende Gemüthsart vorzuliegen scheint.

So stimmt denn also auch Plato überein mit dem Urtheil des Aristoteles und dieser ist durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugnisse, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Ephesier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte" (eine Ansicht, der sich auch Brandis, Gesch. d. gr.-röm. Philos. I. p. 187 anschließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtsein) von Heraklit abhalten zu müssen glaubt), und diese Meinung Schleiermacher's und seiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewiesen. Weitere Belege, und viel gewichtigere dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf diesen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen[1]) und zwar grade deswegen, weil wir es sonst eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es ist fast jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieses Einen Thema's. Heraklit hat hauptsächlich nur diesen Einen Gedanken gehabt, den seine Bearbeiter ihm absprechen!

So war also dem Ephesier jedes Existirende nur die Einheit des absoluten Gegensatzes und wie wir im Verlaufe sehen werden stand ihm eine Existenz um so höher, je reiner und ungetrennter sie diese Identität des Gegensatzes in sich zur Darstellung brachte.

Dies zeigt auch ein schönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Dasselbe beweist, daß Heraklit auch mathematischen Speculationen, die ihm sonst umsomehr fern lagen, als er nach gewissen Spuren[2]) die Mathematik oder mindestens doch ihre Vermischung mit der Philo-

---

1) Schleiermacher scheitert nämlich an der im Anfange angedeuteten Klippe des Flusses; er faßt das heraklitische Princip als bloße Veränderung und übersieht, daß nach unserm Philosophen alles immer in sich selbst sein eignes Gegentheil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegensatz aber ihm der des Sein und Nichtsein ist.

2) Denn im Theaetet. sagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker ist, auf dessen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht hast du die Männer nur im Kampfe gesehen, nicht wenn sie Frieden halten. Denn Dir sind sie nicht Freund".

sophie mit ungünstigen Augen betrachtet zu haben scheint, wenigstens nicht gänzlich fremd geblieben ist, diesen Stoff wie jeden andern mit dem tiefsten speculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchstück, da es in Hinsicht seines Stoffes ganz vereinzelt steht, am besten schon hier seinen Platz: *πᾶν γὰρ* — sagt der Schol. l. l. — *ὃ ἄν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρας. ξυνὸν γάρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.* „Denn gemeinschaftlich ist Anfang und Ende in der Peripherie des Kreises, nach Heraklit".

Der Sinn dieses Ausspruches kann nicht zweifelhaft sein und wird vom Scholiasten selbst sehr gut dahin erklärt: als ein in seiner Peripherie beschlossener Raum sei der Kreis in dieser Hinsicht nicht unendlich, sondern begrenzt, in Rücksicht darauf aber, daß er nirgendwo geschiedene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebensowohl Anfang als Ende sei, sei er unendlich[1]) (*τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξίτητον οὐκ ἄν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτὴ πεπεράνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθέν που διάφορα πέρατα, πᾶν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρας, ἄπειρον ἐκάλουν τὸν κύκλον*). —

Wenn frühe der Anschauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erschien, so war es Heraklit gegeben, diese Vorstellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieser Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, sowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit *γὰρ* eingeleitete begründende Hintersatz einer vom Kreise handelnden Stelle ist, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiasten Rücksicht nimmt, jener schönen Definition des Ephesiers vom Kreise in seinem Werke ein Satz vorhergegangen sein, in welchem er dem Kreise wegen dieser absoluten Identität der Gegensätze, wegen dieser schlechthinnigen Durchdringung von

---

1) Wem fallen bei dieser heraklitischen Definition nicht die Worte Hegels bei, Logik I. p. 156: „Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie — und sie ist Dasein — nicht ist und die zu diesem ihrem Nichtdasein, d. i. ins Unbestimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende".

Anfang und Ende in jedem seiner Punkte, eine besondere Würde und symbolische Bedeutsamkeit zuschrieb [1]).

1) Wenn Heraklit also sehr wohl die Bewegung seines absoluten Processes, in welchem jeder Untergang Entstehung und jedes Leben Sterben ist durch den Kreis und die Kreisbewegung versinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende stets zusammenfallen, so sind auch in stoischen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieses Sinnbild für die Natur seiner absoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; s. Marc. Anton. II, § 14: man müsse sich zweier Dinge erinnern, *ἑνὸς μὲν ὅτι πάντα ἐξ ἀϊδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα κτλ.* und id. IX, § 28 *Ταὐτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*; cf. die aristot. Probl. XVII, 3. p. 916. Bekk.: — — *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾷ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε πάλιν ταῦτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*, worauf dann an den Ausspruch des Alkmäon erinnert wird, die Menschen gingen dadurch zu Grunde, daß sie Anfang und Ende nicht zusammenbringen könnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς εἰρηκώς, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διακριβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὴ κύκλος ἐστὶ, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας κτλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritisirt wird, und besonders Arist. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die physische Bewegung Heraklits ausdrücklich als Kreisbewegung geschildert wird, worüber später, vgl. § 23. 26. 27.

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein ἀρχή sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„τὸ ἓν γάρ, φησι (sc. Ἡράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας“. „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier“.

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον“ καὶ· „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν“ καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι“. „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende“; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie“ und „Alles werde durch den Streit“.

Ebenso bei Plutarch[3]): „παλίντονος[4]) γὰρ ἁρμονίη κόσμου,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) παλίντονος war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου" καθ' Ἡράκλειτον", „sich in ihr Gegentheil umwendend ist die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens" und ganz so noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des ersten Wortes[1]): „Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου". „In ihr Gegentheil umschlagend sei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens".

Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2]) speciell als Bild der sich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων (worauf Simplicius sehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit also, versichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böse in dasselbe zusammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit diesem paradox scheinenden Satze habe Heraklit die harmonische Mischung der Gegensätze in der Wirklichkeit gemeint. Diese Stelle des Simplicius, weil sie uns die Identität des Guten und Bösen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, somit als Proceß sich vermittelnde angiebt, ist correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Aristoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die sie sich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegensatzes von gut und böse nur als eine ruhige, seiende ausgesprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch diesen speciellen Gegensatz des Guten und Bösen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe sich nicht absehen, wie Simplic. dazu gekommen sein sollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Bösen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Aristoteles veranlaßt

---

eine besondere Art Bogen, die doppelt zu spannen waren, vgl. die Interprett. zu Ilias. VIII, 266. und Herodot VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu übersetzen: „Sich entgegenspannend"; über seinen wirklichen Begriff und die obige Uebersetzung siehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

[illegible] wenn er sie nur bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen [illegible] entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Auch aber bei Simplicius, dem Zeugen des Aristoteles im Kopfe und in der Hand seiner eigenen Werke reminiscirend, die Ausdrücke „gut und schlecht" und welchen Heraklit meint Gegensatz der sittlichen Bestimmungen [illegible] er die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrücken: „Das Gerechte und Ungerechte" setzt, wie wir aus einer Stelle der venezianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche [illegible] ein schönes Fragment des Euhemers enthält und uns endlich den [illegible] Zeugen jener Identität des Guten und Bösen offenbart, [illegible] Heraklit als [illegible] verwirft.

Die Stelle lautet[1]: ἐπιτρεπτέον φασὶν εἰ τέρπεται τοὺς θεοὺς πολέμων καὶ μάχας καὶ ἀγῶνας· τὰ γὰρ γενικὰ ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἔργα ἐστὶν ἀνθρώπινα δίκαια· τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἀλλήλων ἢ καὶ ὅλων ἀνακιρνῶν τὰ διαφέροντα. ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „„τῷ μὲν θεῷ πάντα καλὰ καὶ δίκαια. ἀνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια"". Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; auch nun sei es nicht so; denn erste Werke erfreuten: uns Menschen freilich erscheinen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn er vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sagt „„dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen"".

Das „Gerechte und Ungerechte δίκαιον und ἄδικον", sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato[2]), daß das δίκαιον, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

kommen haben sollten[1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesiers die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke[2]) und des ächt heraklitischen Sinnes[3]), so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist*). Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, *ἥλιος*, *πῦρ*, *τὸ θερμὸν κτλ.* immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects *τὸ Δίκαιον* gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. *ἁρμονία* und *ὅλα* (s. Schleiermacher p. 361), *συμφέροντα*, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch *οἰκονομεῖν* (*τὸ πᾶν* oder *τὰ ὅλα*) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Herael. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „*Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός*“. „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ὁκόταν συμμιγῇ* [*θύωμα*, wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] *θυώμασιν· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου*, „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger“. „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden“. Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht beständig in sein Gegentheil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

Mensch, ganz eigenthümlich heraklitisch und in mehreren Bruchstücken wiederkehrend. Die Anführung selbst geschieht nicht nur in directer Rede, sondern auch ganz stoßweise durch das: *ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς κτλ.*; ferner verbürgt die aus der Satzconstruction herausfallende Perfectform *ὑπειλήφασι* die wörtliche Anführung, denn der Scholiast hatte im Praesens gesprochen „*ἄπρεπές φασι*" und hätte im Praesens fortfahren müssen: *ὑπολαμβάνουσι*. Endlich aber ist in der quäst. Stelle viel zu sehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiast habe sie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Ephesiers selbst geschöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte" bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als denselben logischen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den wir ihn schon in so vielen Formen haben aussprechen sehen. Das *δίκαιον* ist ihm nur dieselbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitische Princip überhaupt ist, oder in der Form, in der es Plato selbst im Cratylus ausspricht und deren Verständniß wir hier anticipiren müssen, es ist: „das sich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werdende wird" (*διὰ παντὸς διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); es ist wie Plato weiter sagt, „das Schnellste und Unkörperlichste; denn nicht könnte es sonst durch Alles in Bewegung befindliche sich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm selbst) Stillstehende handhabt" („— — — *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Es ist also Das, was am wenigsten Theil hat an dem endlichen festen Bestehen, und die reinste Identität des Seins und Nichtseins ist; es ist die logische Kategorie des Werdens selber, die durch kein endliches festes Sein aufgehaltene reine processirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtsein. Das *ἄδικον*[1]) dagegen ist eben das Moment des sinnlichen festen Bestehens selbst, welches sich als dieses isolirte Moment erhalten und seinen Gegensatz, das Nichtsein, obgleich vergeblich, ausschließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius sagt, das Gute und Böse in

1) Man sehe nur zum Beweise die Stelle Plutarchs Terr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 913., wo er sagt, daß nach Heraklit die Natur selbst „*δεὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*" sei und alles Endliche sein Werden nur aus der Ungerechtigkeit „*ἐξ αδικίας*" habe, indem mit dem Unsterblichen das Sterbliche sich eine (*τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου*).

dasselbe, d. h. in einander über (*εἰς ταὐτὸ λέγων συνιέναι*). Das Gute ist das reine Werden, das Böse das aufsichbeharrenwollende sinnliche Dasein des Einzelnen. Aber beide Bestimmungen sind eben processirende. Das Werden selbst wird immer, d. h. wird immer zu einzelnem sich erhaltenwollenden sinnlichen Dasein; dieses seinerseits ist und erhält sich nur durch beständige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beständige Aufhebung seines Daseins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute[1]).

Für alles Einzelne, Endliche sind daher allerdings Sein und Nichtsein, Leben und Sterben, Bestehen und Negation entgegengesetzte Dinge. Für jenes absolute Werden selbst aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiasten sagt, ist Bestehen und Sichaufheben, das Sicheinlassen in die endlichen Unterschiede, d. h. das Setzen derselben als Bestimmter (*τὸ διαφερόμενον*) und der Rückgang aus denselben in die reine Einheit (*τὸ συμφερόμενον*) gleichgültig; denn sein Sichaufheben in der einen Form ist nur seine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des absoluten Processes von Sein und Nicht ist das *δίκαιον* und *ἄδικον*, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich wesentliches Moment[2]), denn alle Existenz wird nur durch den Widerstreit und Kampf derselben und gerade der Wechsel derselben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das sich Entzweiende das sich Einigende ist und grade aus ihm die schönste Harmonie hervorgeht.

Beide Momente sind also vom Standpunkt des Absoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die somit nothwendig auch als unterschiedene gesetzt sind, besteht die Idee des Absoluten selber. Und ebenso erzeugt sich nur durch die reale Verwirklichung dieser Momente als unterschiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und gestaltet sich nur durch den Wechsel dieser Bewegung zu demselben realen Processe des Werdens, zu der sichtbaren Harmonie, dem, obwohl schwächeren, Abbilde jener unsichtbaren Harmonie, der reinen processirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtsein.

Hiermit sind wir aber von selbst zu zwei andern Bruchstücken des

---

1) Seine vollständigste Belegung wird, was im Vorstehenden anticipirt ist, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anspielend sagt, Jedem sei ein anderes entgegengesetzt, nur dem All selbst nichts, so wenig wie der Harmonie ꝛc., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: *ἐναντίον μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ, τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο, καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων μίαν τὴν μελῳδίαν ἐργάζεσθαι.*

Ephesiers gelangt, die uns Plutarch und Porphyrios aufbewahrt haben und von welchen wir zuerst das letztere in seinem Zusammenhange mittheilen wollen, weil dieses dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius sagt [1]): „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μέν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μεν ἀνατολικὸν· τὸ δὲ δυτικόν· καὶ τὰ μεν ἀριστερὰ, τὰ δὲ δεξιά· νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο „„παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων““*. Denn so will ich mit Boeckh und Creuzer bei der Lesart der van Goens'schen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das *τοξεύει* nicht gut wörtlich zu übersetzen ist, über den Sinn aber doch kein Zweifel sein kann. Porphyrius sagt, da die Natur selbst vom Gegensatz ausgehe, so habe sie auch überall die Zweiheit eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegensatzes, so: vernünftig und sinnlich, Nacht und Tag, Aufgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieser in allen Existenzen der Natur vorhandenen Zweiheit, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „sich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt, (hindurchschießt)". Die Aenderung aber, die Schleiermacher vorschlägt: *παλ· ἡ ἁρμ· καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων* („widerstrebend sei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegensätze") ist nicht nur reine und noch dazu ganz überflüssige Conjectur, sondern entspricht auch dem sonstigen kritischen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchstück einen solchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerst konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Bestätigung seiner Auseinandersetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es" (*καὶ διὰ τοῦτο*) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchdringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen speciellen Harmonie des Bogens die Rede ist. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident ist, die Rede sein muß, gar nicht, was das *καὶ τόξου* hier überhaupt will; ebenso ist das „*εἰ*" für Heraklit hier unangemessen und es fehlte auch ein von dem *εἰ* abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendswo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht sich vorfände. Denn dies ist dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handschriften und Ausgaben vorliegt. Dann ist das *τοξεύει*

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraklit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definirte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchdringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα δήκων*), diese Thätigkeit des Durchdringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξεύει*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraklit Bogen und Leyer Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίη*[1]) *γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*". „Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte".

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraklit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraklit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat[2]). Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wytt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§ 6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristot. Problem. XIII, 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

die grammatische Structur des Satzes verletzen, indem er den Relativsatz „ἐν ᾗ κατέδυσεν“ statt auf das unmittelbar vorhergehende φανερῆς auf das weiter vor diesem stehende ἀφανής zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beschreibung anerkennt; sie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf φανερῆς und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch so falsch, weil er auf die unsichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der sichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieses Fragmentes ist vielmehr der schon früher angedeutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Existenz und der reale Ausdruck seiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein.

Im Unterschiede von diesen ihren sinnlichen, sichtbaren Darstellungen im Reiche der Existenzen kann die unsichtbare Harmonie nur die reine Idealität sein, die reine processirende Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, die noch nicht, wie alles sinnlich Existirende, in der einseitigen vorwiegenden Form des Seins gesetzt ist; mit einem Worte: die logische Idee des Werdens selbst, in welcher beide Momente, Sein und Nichtsein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltsam in einander umschlagen und Unterschied wie Einheit derselben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich sich erzeugen, in welcher also die reine Einheit dieser Momente noch durch kein festes Bestehen derselben, wie in der Existenzialwelt, getrübt ist. Diese allein adäquate intelligible Einheit des Gegensatzes, die er auch, wie wir sehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch so flüchtigen, sinnlichen Existenz abschied, die er auch „das Eine Weise und Name des Zeus“[1]) nannte, ist das Gesetz, welches das All durchdringt. Sie ist der Demiurg, von welchem uns das Bruchstück bei Themistius (s. oben p. 24) sagt: „die Natur liebt verhüllt (κρύπτεσθαι) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (φύσις) ist das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Existirenden die Gegensätze harmonisch geeint und verhüllt sind[2]). Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, ist die unsichtbare bessere Harmonie, der reine, waltende, speculative Gedanke des begrifflichen Gegensatzes (von Sein und Nichtsein) und seiner processirenden Einheit (der λόγος).

1) Siehe oben p. 26 sq.

2) Darum besteht auch die Erkenntniß der Dinge darin, sie zu zerschneiden; siehe §§ 28 sqq.

Was in dem Bruchstücke bei Them. das *κρύπτεσθαι* zu bedeuten hat, zeigt uns sehr schön in unsrer Stelle des Plutarch das *διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*. Beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Dieses „*κατέδυσεν*“ beweist, daß auch das *ἔκρυψε* bei Plutarch wie das *κρύπτεσθαι* bei Themistius nicht den Sinn von „verheimlichen“ hat, sondern (weshalb es auch Philo a. a. O. nicht nur durch abscondere übersetzt, sondern durch se obducere näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des sinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich sagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht ꝛc. sei nur die symbolische, d. h. in sinnliches Sein eingetauchte Darstellung (*τὸ σύμβολον*) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das *ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*, wie Schleiermacher will, auf die unsichtbare Harmonie zurück zu beziehen, ist also nicht nur gegen die grammatische Satzconstruction, sondern auch widersinnig. Denn in der unsichtbaren, in der bessern Harmonie ist die Einheit des Gegensatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, sondern sie ist vielmehr diese reine adäquate Einheit selbst; versenkt und verhüllt ist diese nur in der sichtbaren Harmonie, in den sinnlich-sichtbaren Dingen, welche die Erscheinung und Darstellung jener sind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegensatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorschein kommt. Offenbar ließ sich Schleiermacher durch das *ἔκρυψε* irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unsichtbare Harmonie genannt werden; in Ermangelung des Bruchstücks bei Themistius hätte ihm aber schon das *κατέδυσε* vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen“ nur heiße: versenkt in sinnlichen Stoff, und daß dann die in diesem Sinne verborgene Harmonie nur die sichtbare sein könne. —

Wenn so die *ἁρμονία ἀφανής* in Beziehung auf die sichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Darstellung in den sinnlichen Existenzen ist, so ist auch von selbst klar, warum sie Heraklit eine „bessere“ als die sichtbare Harmonie (*κρείττων*) genannt hat und nennen mußte, denn alles sinnliche Sein ist, weil eben die Einheit von Sein und Nichtsein hier in der einseitigen Form des Seins gesetzt ist und die Unterschiede somit reellen Bestand und ganz andere Festigkeit gegen einander erlangen, sofort Trübung und Hemmung jener reinern, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß processirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unsichtbare Harmonie hier so als Gegensatz gebraucht ist

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein ἀρχή sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„τὸ ἓν γάρ, φησι (sc. Ἡράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας". „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier".

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ· „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι". „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende"; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie" und „Alles werde durch den Streit".

Ebenso bei Plutarch[3]): „παλίντονος[4]) γὰρ ἁρμονίη κόσμου,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) παλίντονος war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου" καθ' Ἡράκλειτον", „sich in ihr Gegentheil umwendend ist die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens" und ganz so noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des ersten Wortes[1]): „Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου". „In ihr Gegentheil umschlagend sei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens".

Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2]) speciell als Bild der sich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων (worauf Simplicius sehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit also, versichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böse in dasselbe zusammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit diesem paradox scheinenden Satze habe Heraklit die harmonische Mischung der Gegensätze in der Wirklichkeit gemeint. Diese Stelle des Simplicius, weil sie uns die Identität des Guten und Bösen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, somit als Proceß sich vermittelnde angiebt, ist correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Aristoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die sie sich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegensatzes von gut und böse nur als eine ruhige, seiende ausgesprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch diesen speciellen Gegensatz des Guten und Bösen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe sich nicht absehen, wie Simplic. dazu gekommen sein sollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Bösen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Aristoteles veranlaßt

---

eine besondere Art Bogen, die doppelt zu spannen waren, vgl. die Interprett. zu Ilias. VIII, 266. und Herodot VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu übersetzen: „Sich entgegenspannend"; über seinen wirklichen Begriff und die obige Uebersetzung siehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

war, wenn er sie nicht bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen Einheit entgegengesetzter sittlicher Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Aristoteles im Kopfe und sie mit Heraklits eigenen Worten vermischend, die Ausdrücke „gut und schlecht" mit welchen Heraklit diesen Gegensatz der sittlichen Bestimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte" gesetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein schönes Fragment des Ephesiers enthält und uns endlich den tiefsten Sinn jener Identität des Guten und Bösen offenbart, die Aristoteles so oft dem Heraklit als unlogisch vorwirft.

Die Stelle lautet[1]): *ἄπρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἄπρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μαχαὶ ἡμῖν δεῖνα δόκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „„τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια""*. Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem sei nicht so; denn edle Werke erfreuten; uns Menschen freilich erschienen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sage: „„dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen"".

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*", sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato[2]), daß das *δίκαιον*, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

kommen haben sollten[1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesiers die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke[2]) und des ächt heraklitischen Sinnes[3]), so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist*). Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, *ἥλιος*, *πῦρ*, *τὸ θερμὸν κτλ.* immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects *τὸ Δίκαιον* gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. *ἁρμονία* und *ὅλα* (s. Schleiermacher p. 361), *συμφέροντα*, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch *οἰκονομεῖν* (*τὸ πᾶν* oder *τὰ ὅλα*) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „*Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός*“. „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ὁκόταν συμμιγῇ* [*θύωμα*, wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] *θυώμασιν· ὀνομάζεται κατ' ἡδονὴν ἑκάστου*, „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger“. „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden“. Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht beständig in sein Gegentheil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der subjectiven Bezeichnung „Gott" übersetzt und jedenfalls jetzt erst Entstehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar sein dürfte.

---

mit der bessern Harmonie die des organischen Körpers gemeint sei, ist jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchstücks bei ihm deshalb mehr zu seiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er sagt: „Alles fügt sich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint sich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menschen ein Uebel erscheint, ist für sie ein Gutes und aus Allem stellt sich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen ist". Hier wird also die sichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was schon deshalb ganz unmöglich, weil auch die sichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene ist, wie uns Plutarch in den Worten *ἐν ᾗ διαφορὰς κτλ.* (Worte, die Zeller ib. 3. ebenso wie Schleiermacher auf die unsichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchstück bei Themist. dadurch zeigt, daß auch schon die *φύσις* eine verborgene ist in erster Instanz, wie in zweiter der Demiurg. Es ist vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als sichtbare Harmonie hinstellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitischen Sinne ist und was er für die unsichtbare Harmonie hält, gerade dem entspricht, was Heraklit mit der sichtbaren (der *φύσις*) meint.

§ 3. Bogen und Leyer.

Wenn nun der durch so viele Bruchstücke bekundete heraklitische Gedanke selbst von der das All durchdringenden Harmonie der Gegensätze keine Schwierigkeit mehr macht, so bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für diese Weltharmonie das constante Bild des Bogens und der Leyer gebraucht habe, ein Bild, welches bei Lichte betrachtet gar nicht so einfach und ohne Weiteres verständlich ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen kann. Denn die Ansicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechselnden Auseinandergehen und Gespanntwerden der Saiten bei Leyer und Bogen und diese Thätigkeit des An- und Abspannens sei ihm die Harmonie an Bogen und Leyer gewesen, scheint uns, zumal wenn sie so isolirt festgehalten werden soll und bei der constanten Wiederkehr dieses Bildes bei Heraklit zunächst schon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unseres Philosophen zu sein. Und wäre dem so, wie Schleiermacher will, so wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leyer, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leyer oder Bogen isolirt als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, sondern stets durch καὶ verbunden, so muß es schon hiernach den Anschein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leyer, nicht totales Bild der Harmonie, sondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leyer als innerer Gegensätze.

Weit geistvoller und wahrer schon faßt Synesius das Bild — hinsichts der Leyer — auf, in einer Stelle, in welcher er den Ephesier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz desselben anspielt, de Insomn. p. 133. A.: „— — *οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἕν καί ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμονοίαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων*

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἕν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου", „Denn nicht ist die Welt ein einfach Eines, sondern ein aus vielen Geeintes und es sind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem selbst die Zwietracht derselben in den Einklang des Alls zusammenstimmt, wie auch die Leyer ein System ist von gegenklingenden und zusammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegensätzen Eine ist Harmonie sowohl bei der Leyer als beim Weltall."

Hierin liegt bereits die Einsicht, sowohl daß die Leyer bei Heraklit an sich selbst Symbol der kosmischen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmonische in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abspannung der Saiten, sondern in dem die Dissonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegensätze einenden Wesen der Musik*) besteht. Dies

*) Schon hiernach also muß es unmöglich scheinen, sich bei der jetzt von Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rücksicht auf die äußere Form der Leyer und des Bogens dieselben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der scythische und altgriechische Bogen, der an den Enden ausgeschweift, einer Leyer in Gestalt so ähnlich sei, daß es auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412: τόξον φόρμιγξ ἄχορδος heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieser Erklärung bei. Außer den Stellen des Synesius und Apulejus und der im obigen Verlauf positiv gegebenen Darstellung unserer Ansicht scheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu sein, die Harmonie durch die bloße Rücksicht auf die äußere Form jener Instrumente zu erklären. Dies wäre dann schon jedenfalls unmöglich, wenn man erstens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo statt des Bogens der Pfeil und die Leyer gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieser Stelle nach ihrem ganzen Zusammenhange ihr Gewicht wird versagen können; zweitens bleibt dann das Bruchstück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als solcher (und ohne von der Leyer zu sprechen) das τοξεύειν ausgesagt ist, unbegreiflich, während sie sich im obigen Zusammenhang auf das befriedigendste erklären wird; drittens würde sich auch das Bruchstück bei Plato nicht concret begreifen lassen und ebensowenig viertens, wie Bogen und Leyer dann dazu kommen, ein angemessenes Bild der Weltharmonie sein zu sollen. Es müßte dann auch jedenfalls fünftens nur das Beiwort παλίντονος, welches in der That ein Epitheton des Bogens ist, lauten können, nicht παλίντροπος, weshalb Zeller auch wirklich ersteres vorziehen will. Aber nicht nur sind die Stellen, in welchen es παλίντροπος heißt, noch häufiger, sondern wir werden später (§ 26 bei Analyse des platonischen Politikus) sehen, daß gerade das παλίντροπος vorzüglich ächt und significativ ist, aber eben einen solchen Sinn hat, welcher schlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde sich dann auch das παλίντονος wohl von dem Bogen oder der Leyer selbst, aber schwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieser, nicht der Instrumente selbst, erscheint es bei Heraklit. Endlich wird sich aus § 26 aus der Aufzeigung des physischen Inhalts dieser ἁρμονία παλίντρ.

bestätigt sich auch durch den den Pseudo-Aristoteles de mundo l. l. paraphrasirenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit; namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit; unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. o. [p. 95.] a. O.)

Verhält es sich aber offenbar mit der Leyer so wie Synesius sagt, so wird die Frage um so schwieriger und scheinbar unlöslicher, in welcher Hinsicht denn auch der Bogen das Bild einer solchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegensätzen in sich darstellen oder vielmehr als entgegengesetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leyer vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Creuzer[1]) geworfenen Blicke beizustimmen, welcher in Leyer und Bogen bei unserem Philosophen kosmisch-siderische Symbole sieht, wofür er das von Pausanias[2]) beschriebene Bild anführt, welches den Eros darstellt, wie er nach abgeschossenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift; ein Bild, welches schon Winkelmann[3]) als eine Versinnbildlichung der pythagoraeischen Weltharmonie erklärt, wobei Creuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leyer in sinnvollen Anspielungen der Poeten aufmerksam macht[4]). —

---

durch den Politikus von selbst ergeben, daß Bogen wie Leyer schlechterdings als Symbole des siderisch-kosmischen Processes und seiner beiden begrifflichen Gegensätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückgangs in die Einheit, genommen werden müssen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden ist.

Ich kann daher Bernays Beziehung nur als hinzutretend zu der oben entwickelten substantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier stehe übrigens das ähnliche Bruchstück, welches jetzt bei Origenes IX, 9. p. 280 sich findet: „*οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέειν παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης*“. Aus *ὁμολ.* muß man jedenfalls wohl *ὁμολογέει* machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu setzen ist (da man dann doch hinter *παλιντ.* ein *γάρ* erwarten dürfte), kann fraglich scheinen.

Sollte übrigens Heraklit ein bloß formelles und dann höchst oberflächliches Bild, welches in dieser Unterstellung mit der wahren Bewegung der Gegensätze bei ihm in gar keiner Verbindung stand, so oft abgehetzt haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II, 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stosch. p. 143.

4) Er führt an Lycophron. Cass. v. 914 sq. ib. Schol. und Anmerkung

Allein diese Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegensatz und die allmähliche Fortbildung der ursprünglichen Anschauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachstehenden umsomehr nur in gedrängtester Kürze anzudeuten versuchen, als wir später ohnehin das theologisch-symbolische Darstellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweisen haben werden.

An der Sonne wurden sich die Völker des Alterthums metaphysischer Gegensätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtsein gekommene Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des gesammten Systems der Himmelskörper bot sie dem religiösen Sinn die große Anschauung der allgemeinen Harmonie des Universums, der sich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war sie das absolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieses reine Centrum auch als emanirend angeschaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für sich seienden Strahl und fließt aus demselben wieder in sich zurück. Die Sonne ist der starke, strahlenschießende Gott. Der abgeschossene Sonnenstrahl ist der Pfeil (s. Baravadja's Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odyss. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Creuzer über Abaris sagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Dschemschid, Chrysaor sind solche solarische Personificationen, die den goldenen Sonnendolch tragen [1]).

---

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. sagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et *ψαλμοί* per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen später heidnischer wie christlicher Autoren, bei denen sich längst die dunkle symbolische Anschauung zur Durchsichtigkeit des klaren Gedankens aufgehellt hatte, und als daher die Sonne längst aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, lassen deutlich genug die Gegensätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anschauungssinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) sagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiste, *ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* „er sei ein Ausfluß Gottes, hervorfließend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenstrahl". — Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur; sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest, womit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Aber diese Seite wird auch, und ist schon an sich, als das sich aus dem allgemeinen Centrum losreißende, für sich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung.

Dieses negative Wesen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtseite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der hellenisch-geistigen Gestaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit seinen Pfeilen sendet er die Pest[1]), von seinem Pfeil weggerafft sind die plötzlich Gefallenen. Er ist der Verderber. Und so etymologisirte ihn ja schon der alterthümliche Aeschylos Agamemn. v. 1090, 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389, vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato, Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. *ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφόβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὥς τι δεινὸν μηνύοντος*, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus diese Etymologie des Apollo als Verderber vorgenommen, sondern diese Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgesetzt und zweimal im Dialog auf sie angespielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologieen im Kratylos zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene siderische Harmonie hatte früh ihr entsprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Töne; ihr Symbol wurde die Leyer, die so zugleich das Bild ist der harmonischen Bewegung der Himmelskörper. Apollo ist die Personification der siderischen und Tonharmonie und führt als solcher die Leyer[2]), umwandelnd das Weltall. So hatten

---

rlectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII, 8: Deo cuncta plena sunt; ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologisirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, *ἀκτίς*, als Ausgießung der Sonne, *ἀκτῖνες γοῦν αἱ αὐγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι λέγοντες*, und noch Christus wird nicht blos Sonne der Gerechtigkeit (*ὁ ἥλιος δικαιοσύνης*, s. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), sondern von dem h. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: *ὁ Σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς.*

1) Auch bei den Aegyptern sendet die Sonne die Pest; siehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leyer scheint überhaupt seit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffassung dieses Gedankens, von seiner naturalistischsten bis zu seiner

schon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die schöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur dasselbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über diese pythagoräische Lehre von Ast zu d. O. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wytt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphischer Lehre; man sehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις" sqq. nebst den Interpreten [1]) und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους [2]).

Aber wie die That des hellenischen Geistes eben diese ist, das Natürliche geistig zu verklären und zur rein menschlichen Gestalt herauszuringen, so entwickelt sich als Endpunkt dieses langen Processes aus den Anfängen der siderisch-kosmischen Harmonie die freie Gestalt des musischen Gottes, Apollo Musagetes. Die harmonisch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht sich nach und nach in den Träger geistiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leyer zum

---

geistigsten Wendung gewesen zu sein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menschen sei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: ἡ δὲ λύρη (Ὀρφέως) ἑπτάμετος οὖσα, τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο; noch a. St. bei Lobeck Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne versetzt). Auch die Kirchenväter zollten dieser Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meisten Etymologieen im Cratylus verschlägt hier auch für das Alter der Anschauung nicht. Jene ironische Scherzhaftigkeit bezieht sich hier eben nur auf die etymologische Herausdeutelung des Wesens des Gottes aus seinem Namen. Das in scherzhafter Weise in den Namen hineingekünstelte Wesen selbst des Gottes dagegen ist und mußte auch gerade zur größeren Wirksamkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geistigen Auffassung bekannte Wesen des Gottes sein.

Symbol der Bildung (s. die Beweise bei Raoul-Rochette in den Monuments inedits Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil seinerseits entwickelt sich zum Apollo *τοξότης*, zur Gestalt des heitern, jagdliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So ist Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegensätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leyer und des Bogens, des Princips des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verstehen wir auch das Bild des Eros, der nach abgeschossenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leyer ergreift (bei Pausanias und Winkelm. a. a. O.). Apollo ist die Einheit der Welt, wie die alten Theologen sagten (man sehe nur Plut. de *E* ap. Delph. p. 389. p. 593. Wytt. cf. unsere Ausführung über diese Stelle unten §§ 10. 11), aber er ist bereits in sich selbst die Einheit des Gegensatzes, der großen Zweiheit von Bogen und Leyer, der allgemeinen Harmonie und des Princips des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platonischen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ξυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος, τοξότης ὁ θεὸς καὶ μούσικος, καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δε τὴν τοξείαν.* „Ich verstehe auch den Apollo, Bogenschütze ist der Gott und der Tonkunst Gott; und ich liebe seine Harmonie, und ich fürchte seine Toxeia" (d. h. die Seite seines Wesens, nach welcher er Bogenschütze ist). Da haben wir wieder diese beiden Gegensätze, die in Apollo geeint sind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in diese beiden Momente nennt Maximus sein Verständniß des Gottes (*ξυνίημι*). Jenes liebt, dieses fürchtet er. —

So ist dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Eros, wie in dieser Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der sich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterschied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegensätze, die ja überall seine ganze Philosophie regieren; und nun werden wir auch besser die ganze concrete Beziehung seines Ausdrucks verstehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: „*παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἣ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*, welches wir oben übersetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt" (siehe p. 96).

Jetzt wird auch klar sein, wie in diesem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leyer und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen ist, sondern daselbst weiter gegangen und von der Harmonie selbst das *τοξεύειν*, das Bogenschießen, als ihre eigene

Thätigkeit angeschaut und ausgesagt werden konnte. Es ist ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß sie aus ihrer centralischen Einheit ausstrahlt, sich in die Einzelheit entläßt und aus dieser wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonst wäre sie gar nicht Harmonie im heraklitischen Sinne, wenn sie nicht selbst diesen Gegensatz in sich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντονος* und *παλίντροπος* verstehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leyer und des Bogens ständig sind und von denen in wörtlicher Uebersetzung das Erste heißt: zurück- oder rückwärtsgewendet, gespannt und das zweite: sich zum Gegentheil wendend.

Nur das erste von beiden ist das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewissen Art desselben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch sich selbst in ihr Gegentheil umschlagenden sich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenstrahl die zum einzelnen Dasein herausfließende und sich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrums ist. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa übersetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze sich ergießend bringt", indem wir das *τοξεύει*[1]) in ein unserem Sprachgenius homogeneres und jene ursprüngliche symbolische Beziehung doch beibehaltendes Bild auflösen. — Auch die oben besprochene Stelle des Simplicius begreift sich jetzt um so besser, daß das Gute und Böse in dasselbe zusammengehen (*εἰς ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leyer. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, sondern geschildert durch Auflösung in ihre beiden entgegengesetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift sich jetzt erst, warum Leyer und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht uninteressante Stelle des gelehrten Nicephorus Chumnus mit der zwar durchaus nichts bewiesen werden soll, obwohl sie schwerlich blos dem Witz dieses Mannes ihre Entstehung verdankt, in den Anecd. graec. ed. Boiss. T. III. p. 382: — — *οὐκ ἀφίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξεύειν εἰς οὐρανὸν αὖθις προστίθης, ὑπομιμνήσκων τάχα καὶ τὸν σὸν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς εἴπερ ἡμεῖς εἴς τι τῶν ἐν τοῖς ἄστρασι ζώων, χρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξεύσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαφήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὅλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαρρεῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὁπλίτην αὐτόν· ἀλλ' οὔ τί γε ἡμεῖς ὀρρωδοῦμεν· ὁ γὰρ Ὑδροχόος εὐθὺς ἐπαρήξοι γ' ἄν, ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.*

(was doch in allen Stellen über diese Harmonie entschieden hervortritt) gerade so wie das Gute und Böse, oder richtiger wie das Auseinandertreten und sich mit sich Einigen (des Einen), von Heraklit als stricte und absolute Gegentheile, als die seinen begrifflichen Gegensätzen entsprechenden und sie an sich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein absoluter Begriff ist diese thätige Einheit des Sein und Nichtsein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterschiede, und des Rückgangs dieser in jenes Eine und sein allgemeines Werden, wie der Sonnenstrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in sich zurückkehrende Bewegung des Centrums ist, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leyer ist. So erst giebt besonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchstück (p. 90): „Denn das Eine auseinandertretend (sich unterscheidend) tritt mit sich selbst zusammen (eint sich mit sich) wie die Harmonie des Bogens und der Leyer" einen bestimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erst ist der Vergleich klar; es ist klar, wie so das sich Einigen und Auseinandertreten, das *συμφερόμενον* und *διαφερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leyer verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit diesen begrifflichen Gegensätzen nichts zu thun hat, stets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen ist die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und somit der Unterschiede, die Leyer die sich zur Einheit ordnende Bewegung derselben. Und wie also Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten seines Wesens, so sind jene dieselben verselbständigenden Attribute selbst nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leyer und umgekehrt, oder er einigt sich mit ihr, geht in dasselbe mit ihr zusammen, wie Simplicius sagt [1]).

1) Auf diese symbolische Bedeutung von Bogen und Leyer bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anspielung, wenn Jamblich in dem Brief an Dexippos (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaisf.), wo er von der dialectisch-symbolischen Auffassung spricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet (wodurch der Gott nach Jamblich seine Hörer zur dialectischen Erforschung erregen will) angeführt und nachdem er ferner sich auf die bekannte Ausdeutung jenes unter „hölzernen Mauern" Schiffe verstehenden Orakelspruchs durch Themistokles bezogen hat, fortfährt: ohne dieses Verständniß seien daher weder „der Pfeil noch die Leyer, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze" (*οὔτ' ἂν ὠκυπέτης ἰὸς, οὔτε λύρη, οὔτε ναῦς, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἄν ποτε ὠφέλιμον*). — Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, ist es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, sondern in seinem Wesen die Beziehung liegt (wie die Musik bei der Leyer), welche ihn zum symbolischen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derselben qualificirt.

Leyer und Bogen aber, diese Symbole seines Gedankens[1]), griff Heraklit aus dem apollinischen Cult, dem er auch sonst zugethan war gegen den orgiastischen Dionysosdienst, wie wir später noch ausdrücklicher sehen werden, und liefert hierin wiederum eine Bestätigung für sein im zweiten Capitel auseinandergesetztes Verhältniß zu den religiösen Kreisen.

1) Nach unserer ganzen bisherigen Entwickelung hebt sich das in der Schleiermacher'schen Darstellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von selbst auf, so daß ein Eingehen auf diese im Einzelnen überflüssig ist.

§ 4. Der Streit. Die Dike.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie" unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit" (*καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheinen Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes[1]): „— — *φησὶ* (nämlich Celsus) *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*", wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: *εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίκην ἔριν*, und hiernach übersetze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dike), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird" (oder wörtlicher: „und sich bethätigt").

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersetzen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 419) „unverständlich" zu finden: *χράομαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γινόμενα κατ' ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be-

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

thätigung finde, indem sie nach demselben Gesetz auch in ihrem actuellen Dasein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden [1]).

Dasselbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abstracteren und dem Heraklit selbst daher nicht zuzutrauenden Ausdrücken, Stellen

1) Delarue übersetzt daher bereits ganz richtig: omniaque ex discordia gigni et administrari, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde". — Die Richtigkeit der obigen Auffassung bestätigt sich auch durch die offenbar dieser Quelle entflossene stoische Bezeichnung „*τὸ χρώμενον*" für das alle Existenz durchwaltende Princip. Dieses ist das *τὸ πᾶσι χρώμενον* oder *τὸ χρώμενον* schlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft existirt, indem es alles Andere, das sinnlich Existirende, nur zu seiner eigenen Selbstverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entsprang dann weiter der abstracte stoische Terminus *ἡ χρηστικὴ δύναμις* als Bezeichnung der Denkkraft. Jener heraklitische Ursprung sowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwickelung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, siehe z. B. die schon oben wegen des *κρεῖσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, besonders Marc. Anton. V. § 21: *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allem, was in der Welt existirt, das Beste verehre. Es ist dies aber das alles Andere für sich Verwendende und Alles Durchdringende; gleicherweise verehre auch von Allem in Dir das Beste. Es ist dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir ist dieses das, was sich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet"; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: — — *μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον* — — — *πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἡ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα* — — *τίς ἐκείνων οἶδεν, ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή*; — — *τί ἐστι τὸ χρώμενον*; *προαίρεσις κτλ.**).

*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbesserung des Bruchstücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er so wenig wie dieser mit dem *χρέωνενα* anzufangen wisse. Der Gedanke unserer obigen Auffassung bestätigt sich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: „*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*". Der Gegensatz von Götter und Menschen wird später klar werden. Hiervon jetzt noch absehend besagt also das Fragment: Der Krieg ist der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien", d. h. wie der Krieg das ontologische und kosmologische Princip ist, um die Menschen ihr Dasein verdanken, so ist es auch dasjenige, nach welchem sie nun auch activ ihr Leben gestalten, sich wieder aufreiben ꝛc. Kosmologisches und Ethisches fällt eben bei Heraklit in Eins zusammen.

mit, wie die des Diogenes Laert.: „γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα“ [1]), „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα“ [2]), „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengefügt“, wo in dem ἡρμόσθαι, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die ἐναντιοτροπή eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnnng seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als processirender, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus [3]): καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην (sc. ἐναντίωσιν) ἀπιδὼν ἔλεγε· „„πόλεμος πατὴρ πάντων““, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „πόλεμον [4]) γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsvorfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „ἐκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἁπάντων πατήρ“, welchen Ausspruch der Scholiast daselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (τῶν ἐναντίων μάχην), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch [5]): „Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων“, „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das βασιλέα jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo βασιλεύς nannte*).

Auch Athenagoras hat bereits gewußt, daß dieser heraklitische Krieg nichts Anderes, als das Gesetz des processirenden Gegensatzes be-

1) IX, 8.
2) Diog. L. IX, 7.
3) in Tim. p. 54.
4) ib. p. 24.
5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenb.
*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

deuten soll, wie seine den Ephesier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf diesen Hauptsatz seiner Philosophie hinzielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— *φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ*“, „da nach jenem physischen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengesetzt ist und die Gegensätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Gesetze“.

Auf dies Philosophem sich stützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugnisse wissen, den Homer getadelt, weil dieser flehte, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen. So erzählt zunächst der s. g. Aristoteles [1]): „*καὶ Ἡρακλ. ἐπετιμᾷ*[2]) *τῷ ποιήσαντι, „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο“· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος, ἐναντίων ὄντων*“. „Und Heraklit schmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen, denn nicht würde eine Harmonie existiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegensätze seien“.

Dieser Grund des Tadels, den die Ethik anführt, ist, wie nicht zu leugnen, der heraklitischen Philosophie angemessen, so daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitisches und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin sieht.

So sehr das scheinen mag, so möchte ich doch eher glauben, daß der Verfasser der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht sowohl aus den eigenen Worten des Ephesiers, als vielmehr aus seiner Beurtheilung der Philosophie Heraklits herausgeschrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegensatz nur als Gegensatz zwischen den einzelnen selbständigen Existenzen gegeneinander, männlich und weiblich ꝛc., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegensatz nicht blos an die einzelnen Existenzen vertheilt, so daß sie jedes in sich selbst eins und nur gegen einander Gegensätze wären, sondern daß er jedes auch in sich selbst seinen eigenen Gegensatz sein läßt. — Wir müssen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefste und letzte Grund Heraklits gewesen ist, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umsehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit selbst angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philosophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. sehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Plutarch zunächst fährt a. o. a. O. also fort: „*καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων*“, „und dem Homer, welcher fleht, daß der Krieg aus den Reihen der Götter und Menschen verschwände, bleibe verborgen, sagt er, daß er damit der Entstehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegensätzlichkeit sein Entstehen habe“. Soll hier vielleicht *μάχη* und *ἀντιπαθεία* der Streit zweier in sich selbst kampfloser Existenzen mit einander sein? oder der Kampf der beiden processirenden Gegensätze, die jedes Ding in sich selber constituiren, des *διαφερόμενον* und *συμφερόμενον*, des Sein und Nichtsein? Da aber der letzte Theil der Stelle, *ἐκ — ἐχόντων* durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es sich offenbar mit dem auch durch *φησί* als wörtliche Anführung bezeichneten *λανθάνειν — καταρώμενον*), so kann diese Stelle noch nicht entscheiden. — Die venetianischen Scholien[1]) sagen zu dem in Rede stehenden Vers des Homer: „*Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὁμήρῳ, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι*“. „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Gesetz des Streits zusammengetreten sei, schilt den Homer, glaubend, daß dieser eine Zusammenschüttung des Weltalls erflehe“.

Wir wollen uns indessen auch nicht auf eine weitläufige Analyse dieses Ausdrucks (*σύγχυσις*) einlassen, da ohnedies den Ausschlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher sagt[2]): „mit dem Satz des Widerspruchs seien nicht einverstanden diejenigen, welche die Gegensätze als Urprincip (*ἀρχή*) setzen, sowohl andere als besonders die Heraklitiker“ (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οὔτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι*), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verschwinden), unsichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer schilt, welcher sagt, es möge der Streit ꝛc. verschwinden; denn verschwinden, sagt er, würde Alles“ („*εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἴποντι „ὡς ἔρις — ἀπόλοιτο“· οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα*“), wo diese letzten durch *φησι* eingeführten Worte „denn verschwinden würde, sagt er, Alles“, doch unbestreitbar die eigensten Worte Heraklits sein sollen und sind. — Schon der erste Theil dieser Stelle enthält eine sehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.
2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

sicht in das Wesen heraklitischer Philosophie, die nämlich, daß dem Heraklit die Gegensätze ἀρχή gewesen sind, wofür der Ephesier selbst in seiner sinnlichen Sprache Vater sagte; eine Einsicht[1]), die doch Simplicius schwerlich dem Aristoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit spricht, aber diese doch grade nicht in dieser Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinstellt, eine Einsicht endlich, welche sogar auf das Entschiedenste der Metaphysik widerspricht, die eine bestimmte sinnliche Existenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch selbst wieder dieser seiner Erkenntniß widersprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten[2]) (ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες), so doch in den vielen Stellen, in welchen er sich durch die Metaphysik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben[3]) in der Art, wie bei Thales das Wasser[4]).

Die Gegensätze sind also nach unsrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengesetzten Principien fehlte, würde Alles verschwinden, unsichtbar geworden. Man sieht, daß dies durchaus nicht ganz identisch ist mit dem von Aristoteles angegebenen Grunde. Denn die aristotelische Stelle spricht zuvörderst von mehreren besondern Gegensätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von bestimmten entgegengesetzten Eigenschaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, diese Vielheit in ihren Quell zurückführend, spricht nur von Einem einzigen Alles durchdringenden Gegensatz, der, wenn eine seiner beiden Seiten (τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων) fortfiele[5]), das Verschwinden des Alls nach sich zöge. Nach der Stelle des Aristoteles würde ferner, da der Gegensatz

1) Dieselbe Einsicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀρετῆς ἐγγενέσθαι κέρδος οἷς ἡ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. „— — Denen, welchen die Natur aus dem Gegensatze ihren Ursprung hat". Man kann sich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meisten Commentatoren des Aristoteles über Heraklit sagen. Es ist ersichtlich, wie in der Stelle die Gegensätzlichkeit nicht blos als Eigenschaft des Natürlichen, sondern als das innere der gesammten Natur selbst erst Existenz verleihende, und ihr, dem Gedanken nach, gleichsam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt ist. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntschaft mit Heraklit und haben ihn sehr häufig auch da, wo sie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 145. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zusätze mildert, worüber später.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. L.

nur zwischen den einzelnen Existenzen gegeneinander stattzufinden scheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einseitigkeit in der Natur einzutreten scheinen, noch nicht aber diese selbst gänzlich verschwinden müssen. Dies Verschwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Existenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Ephesiers aber doch ausdrücklich besagen, läßt sich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzelexistenz schon in sich selbst Einheit der beiden Gegensätze ist und keinen derselben missen kann. — Ja es läßt sich die Meinung Heraklits aus dieser Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Ephesiers anführt, die Aristoteles nicht citirt, doch also auch offenbar nicht dem Aristoteles, sondern anderweitiger Kenntniß des heraklitischen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein schon früher gehabtes Bruchstück werfen. Daß die Worte: *οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitische Anführung, wenn auch in indirecter Rede sind, wird Niemand bestreiten wollen und läßt sich auch wegen des dazwischen geschobenen *φησι* nicht in Abrede stellen. Allein dann scheint es uns doch gar sehr, daß auch schon das frühere: *οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich Heraklitisches enthält. Wenigstens scheint das *οἴχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit selbst bei diesem Anlaß gebraucht zu sprechen, wie wir ihn selbst schon von einer *ἁρμονία φανερή* im Gegensatz zu der *ἁρμ. ἀφανής* haben sprechen hören[1]). Demnach findet jenes Bruchstück bei Plutarch und unsere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerkenswerther Weise und in demselben Sinne in einer Stelle, wo uns Heraklitisches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

ὕλη δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.

Der Scholiast ad h. l., der schon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, sagt hierzu: *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκειται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη — — ἡ δὲ ὕλη ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθομένου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ ὕλῃ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ*, wie, im Gegensatze hierzu, von den den heraklitischen Weg nach Unten einschlagenden Seelen Porphyr (siehe unten § 8. u. 9.) den Ausdruck gebraucht „*ὁράτας γίνεσθαι*". cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 183. C. D. Ebenso muß man jetzt die p. 101. Anm. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als stoischen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des sinnlichen Daseins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Existenz oder die unsichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstemmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die *ἁρμονία ἀφανής* und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden" (*πάντα οἴχοιτο ἀφανισθέντα*). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideelle Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (*κρείττων*), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werdens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (*ἀφανισθείς*) — d. h. in die reine Negativität (in den *λόγος* der Bewegung) — zurück, aus der es geworden[1]).

---

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himerius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatze zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fließen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzelnd behauptet wird: „— — *καὶ μὴν τῆς Ἡρακλείτου σοφίας, ὑφ' ἧς πτερωθεῖσα ἡ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν ἐπώπτευσε*". Wie es sich hiermit verhält, wird sich uns sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedankengesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild

Umgekehrt entsteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geschilderten absoluten und reinen Wandel ein Stillstand, ein Verharren eintritt.

Und so sagt uns denn auch, unserer bisherigen Auseinandersetzung und Auffassung des Bruchstücks von der unsichtbaren Harmonie und des innersten Wesens der heraklitischen Philosophie überhaupt eine überraschende Bestätigung ertheilend und einen der tiefsten Blicke in die Philosophie des Ephesiers werfend, Jamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philosophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele mustert, diese Verbindung entstünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης*). Mit Recht mußte Heeren diese Sentenz dunkel und unerklärlich finden[1]), da ja nach Allem, was nur über die heraklitische Philosophie vorliegt, auch Alles und somit die Seele nicht weniger in beständigem Fluß und Bewegung begriffen sein soll. Ebensowenig konnte dieses Zeugniß des Jamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zusammenstellung" (p. 472) darin erblickt[2]), zu seinem wirklichen Verständniß und seiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Jamblichus, wie jetzt schon aus dem Vorigen von selbst klar ist, grade den tiefsten und wesentlichsten, immer übersehenen Punkt heraklitischer Lehre. Wohl ist auch das existirende sinnliche All, wohl ist auch die verkörperte Seele in steter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Existenz, alle sinnliche Bewegung ist bereits gehemmte und verharrende, ist mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Elemente des verharren-

der Bewegung nennen würde und in diesen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden ist. Dieses an sich schon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitischen Philosophie ist stets ganz übersehen worden.

1) Obscura haec Heracliti sententia, sagt er, a nemine alio explicatur (nach unserer obigen Auffassung derselben sehen wir sie dagegen dem Sinne nach in sehr zahlreichen Bruchstücken und Berichten vorliegen). Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta posuisse; nec eum aliter de anima statuisse, cum eam *τὸ ἀεὶ ῥέον* et *τὸ ἀεὶ κινούμενον* vocaret etc. etc.

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weise an, als wolle Jamblich die Meinungen der Philosophen über die Entstehung des Bösen zusammenstellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Ansichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erst im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entstehung des Bösen zu sprechen und auch nur insofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbstentäußerung ist.

den Seins, gemischte und dadurch getrübte Bewegung, ist nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der bessern unsichtbaren Harmonie. Es ist nur dasselbe, was Plutarch in einer Stelle sagt, die auch schon hierüber Aufschluß hätte geben können, wenn sie nicht gerade merkwürdigerweise immer übersehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müssen, daß nämlich nach Herakleitos die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg sei, weil sie nichts ungemischt noch rein in sich enthalte, sondern durch ungerechte Zustände zu Stande gebracht sei (*διὰ πόλλων καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*). Deshalb erlange sie auch nach Heraklit ihre Entstehung selber durch die Unbill, indem das Unsterbliche mit dem Sterblichen sich eine (*ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῶ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου.* Plut. Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt.). — Dasselbe, was Jamblichus, bestätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darstellern Heraklits stets entgangener und jedenfalls sehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaeus de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „*Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι*“.

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitische Inhalt der Stelle ist sowohl durch sich selbst, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils besonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebensowenig kann über den Hauptinhalt derselben Streit sein: Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegensätze in einander bestehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* steht hier nur an Stelle der heraklitischen *ἀμοιβὴ ἐκ τῶν ἐναντίων*; siehe unten die St. d. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten statuirt. Denn da es ihr Mühsal sei, den Demiurgen — in seinem Wandel also — zu geleiten[1]) und oben mit dem Gotte das All zu umwandeln[2]), so werde sie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber diese Wandelbewegung des Demiurgen bei Herakleitos bestand, — darüber müssen wir zunächst auf §§ 10. u. 11. verweisen.

2) Wir hätten also hier, was gewiß ein höchst interessantes und beachtenswerthes Zusammentreffen ist, vollständig einen solchen den Seelen bestimmten *Διὸς ὁδός* oder Zeusweg (denn Zeus ist der Demiurg des Heraklit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das ἀρχῆς ἐλπίδι vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen [1]).

Diesen Demiurgen nennt Herakleitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der herakleitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des herakleitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein [2]). —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unaufgehaltener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins dasind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die ἀδικία der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. O.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Gaz. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Herakleitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. O. des Plotinus ergiebt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines reinspeculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

ausdrückt). Darum ist die unsichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegensatzes, aber dennoch das Gegentheil von der schlechteren sichtbaren Harmonie, und wenn diese letztere Krieg und Streit ist, so wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinstimmende Form Uebereinstimmung mit sich selbst und Frieden genannt werden müssen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächst durch folgende St. des Diog. L. (IX, 8.) *τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην.* „Von den (beiden) Gegensätzen werde der Eine, der zum Entstehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des sinnlichen Seins führt, Uebereinstimmung mit sich und Friede genannt und ihre Umwandlung (ineinander) sei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieser Umwandlung".

Und wären selbst *ὁμολογία* und *εἰρήνη* nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringste Grund vorliegt, diese Versicherung des Diogenes zu bezweifeln [1]) und solche Namen am wenigsten zu denen gehören, die Spätere erfanden [2]), so hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter sehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverständniß dieser Stelle bei ihm, welches für ihn sogar ein Grund wird, diesen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinstimmenden Bericht als nicht übereinstimmend mit derselben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er selbst wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyse der Stelle von selbst seine Erledigung.

2) Es spricht aber auch noch vieles in der gewichtigsten Weise für die Aechtheit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* sei nur aus Mißverständniß der Harmonie entstanden. So zunächst spricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers spielt, wenn wir hierbei berücksichtigen, in wie großer Gemeinschaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene stehen; beide sind Schwestern, beide gehören nach Hesiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den sittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gezeugt hat und Pindar singt geradezu (Ol. XIII. 7.): „*Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα*" „die Dike und die gleichartige Eirene". Und in der That werden wir sehen, daß die Dike bei Heraklit denselben Grundbegriff ausdrückt, nur in seiner mehr negativen Wendung gegen das widerstrebende auf sich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne diese Beziehung und in positiver und auf sich selbst bezogener Form darstellt. — Es ist aber auch ferner nach uns eine deutliche Bestätigung dieses heraklitischen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *Ὁμολογία*, wenn wir dieselben in ganz entsprechender Weise bei den Stoikern, seinen rastlosen Ausbeutern, antreffen, s. Phaedrus de nat. deor.

wie seine eigenen Bruchstücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identischen Sinne *ἀνάπαυλα*, Ausruhe, Erholung gesagt, im Gegensatz zu dem Widerstreit des realen Daseins, welches er, wie wir sehen werden, deshalb auch als Mühsal *κάματος* bezeichnete.

---

ed. Petersen. p. 17: „*καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην Ὁμονοίαν καὶ Εἰρήνην*". — Wenn wir aber nicht irren, so ist auch noch ein andrer Bericht über heraklitische Lehre vorhanden, in welchem die Gegensätze *πόλεμος* und *εἰρήνη* ganz wie bei Diog. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt (Il. XVII. v. 490.) sagt nämlich der Scholiast (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): *μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὁμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσηται δόξαν, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὅμηρος ὑποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεχάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τούτεστι φιλίας, τὴν δε πολέμου τούτεστι νείκους·* Was uns hieraus offenbar hervorzugehen scheint, ist, daß der Scholiast irgend etwas davon gehört hatte, daß *εἰρήνη* und *πόλεμος* als kosmogonische Principien in der alten physischen Philosophie vorgekommen sind. Genaueres aber nicht wissend, attribuirt er sie dem Empedokles, dessen Philosophie in der späteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu diesem Zwecke, da sich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieselben mit *φιλία* und *νεῖκος*. Diese Uebertragung würde um so weniger Wunder nehmen können, als wir auch schon den Scholiasten zum Lucian den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen sehen und als endlich gerade dieselben homerischen Scholien eine gleiche Verwechselung mit dem bekannten Satze des Ephesiers über die Leichname vornehmen*).

---

*) Die hier von uns geschützte Aechtheit des Gegensatzes von *εἰρήνη* und *πόλεμος* wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Ephesiers erwiesen beim Pseudo-Origen. IX, 10. p. 283: *ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη.* Ebenso die *ὁμολογία* durch das Fragment daselbst IX, 9. p. 280: *οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

§ 5. Ὁδὸς ἄνω κάτω.

Wir sind aber mit dieser Stelle, sowie schon mit der des Aeneas, zur ὁδὸς ἄνω κάτω gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarsten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philosophie Heraklits von beliebig vielen Gegensätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegensatz, den des Nichtsein und Sein, beide als processirende gefaßt; den Gegensatz des Wegs nach Oben (ὁδὸς ἄνω) und nach Unten (κάτω). Das συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κτλ. sind nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuirte und auf den sich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegensatz kannte und dieser kein anderer als der Gegensatz des processirenden Seins und Nichtseins war, könnte uns, selbst abgesehen von allem Bisherigen, schon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengesetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (τὸ δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtsein (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν[1]) und das Umschlagen dieser beiden entgegengesetzten Momente ineinander, der Wandel dieser beiden Wege ineinander, ist die ὁδὸς ἄνω κάτω.

Dieser Doppelweg ist somit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, also die Einheit des Entstehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten besteht aus nichts als aus dem beständigen Umschlagen (μεταβολή oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feststeht ἀμοιβή) des zum Nichtsein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

1) Auf die Frage, ob die ἐκπύρωσις eine materielle Weltverbrennung bedeute — eine Frage, deren Verneinung übrigens schon aus dieser Stelle des Diog. auf das Entschiedenste folgt — können wir uns hier noch nicht einlassen, sondern werden dies erst bei der Betrachtung der Physik näher untersuchen; hier genügt, daß die ἐκπύρωσις jedenfalls die Seite der Negation ist.

Umschlagen der beiden Gegensätze in einander ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und nach diesem Umschlagen wird, als nach ihrem inneren Gesetz, die Welt. Zunächst muß besonders hervorgehoben werden, wie diese Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinstimmend nur zwei Gegentheile, oder was dasselbe ist, Einen aus zwei entgegengesetzten Momenten bestehenden Gegensatz statuirt und auf diesen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der sinnlichen Unterschiede reducirt. Ferner versteht man erst aus dieser Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „*ἀρχή*" nennen, Athanagoras von dem göttlichen Gesetze (*θεῖος νόμος*) der Gegensätze sprechen und Gregor die Natur selbst ihre Entstehung aus dem Gegensatze erhalten lassen konnte. Hier ist entwickelt, wieso sie *ἀρχή* sind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umschlagens dieser beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus diesem Wechsel des Weges nach oben und unten (*ἐκ ταύτης*), wie aus einem ursächlichen Verhältniß, worauf scharf geachtet werden muß, wird die Welt, sondern *κατὰ ταύτην* in Gemäßheit dieses Wandels; d. h. die Welt selbst ist seine reale Darstellung, er die ideelle Grundlage, das Gedankengesetz derselben. Und zwar, was die Welt wirklich constituirt, sind nicht sowohl diese beiden entgegengesetzten Momente als solche, sondern nur ihr beständiges Umschlagen (*μεταβολή*) in einander. Dieses Umschlagen der Gegensätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach diesem wird die Welt (*κατὰ ταύτην*, i. e. *μεταβολήν*). Kein Wunder also, daß mit dem Fortfall des einen dieser beiden Momente auch die gesammte Welt des Daseins verschwinden müßte. Die Welt ist somit beständige Einheit der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis (Geburt) und des zur Ekpyrosis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie besteht also nur dadurch, daß sie die *γένεσις* wie die *ἐκπύρωσις* und das Umschlagen beider Seiten ineinander beständig in sich hat. Beide Momente sind ihr gleich wesentlich. Die Welt ist so Einheit des Entstehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Diese Bezeichnung seines Princips als *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der besten [1]), weil hier die Einheit des Gegensatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie ꝛc.), sondern als Weg, somit also in unverkennbarer Weise als Proceß ausgedrückt ist. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieser selbst, wie sich

1) An Tiefe wird sie nur übertroffen von dem *διαφερόμενον · συμφερόμενον*; siehe § 27.

später finden wird, den Sinn seines eigenen Berichts durchaus nicht versteht, ist vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitischen Idee am deutlichsten hervortreten lassen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede ist von zwei Gegensätzen, die in äußerlicher Weise mit einander in einem Dritten geeint zu sein scheinen können, sondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definirt als das Umschlagen (*μεταβολή*) der beiden absolut entgegengesetzten, zum Sein und zum Nichtsein, zur *γένεσις* und *ἐκπύρωσις*, führenden Momente (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δέ*). Dieses Umschlagen in einander ist also der nothwendigen innern Natur dieser processirenden Momente des Gegensatzes vindicirt. Jedes muß an sich selbst in sein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den sinnlichen Existenzen ist somit keine blos äußere durch willkürliche Mischung entstandene, sondern schon darin begründet, daß es auch an sich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengesetzten Momente ist, in sein Gegentheil umzuschlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächst der Unterschied der Momente nicht übersehen werden. Sie sind reine Gegensätze. Der Weg nach Unten ist der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat sich uns schon oben bei dem Bruchstück von der unsichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzusammenhang ergeben, worauf hier zurückverwiesen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieser wesentlich nur als ununterbrochenes processirendes Umschlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der festen einseitigen Form des Seins gesetzt ist, als unangemessene Realisation jener Einheit, als in sich streitender Widerspruch des Inhalts und der Form, als Mühsal erscheinen muß, während in der unsichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden sind, als ununterbrochener, durch keine Festigkeit des Seins gehemmter steter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: so daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemessenen und ihn nicht verlangsamenden Form gesetzt ist und diese reine Negativität, weil sie jene absolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtsein in gleich angemessener Weise in sich enthält, im Gegensatz zu der widerspruchsvollen Mühsal des realen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst, als Frieden und Ausruhe, bestimmt werden muß [1]).

1) Hiermit ist also erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverständlich bleibt, die Harmonie (nämlich die sichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-

Dies, sowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur nothwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegensatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächst eine bisher übersehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabsteigen der Seele in den Körper[1]: „— — *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι*“ *κτλ.*, was Creuzer in seiner Ausgabe des Plotin so emendirt: „*ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματον εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄγχεσθαι*“[2]), wenn man nicht noch lieber, um nicht gar so viel zu ändern, einen Wechsel indirecter und directer Anführung annehmen und also lesen will: *ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „„τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεται““ καὶ „„κάματός ἐστι [ἐν?] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι““*, wonach also zu übersetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend und sie den Weg nach Oben und Unten nennend und (sagend): „„Das in seinen Gegensatz Umschlagende ruht aus““ und „„Mühsal ist es [für die Seelen][3]) in denselben Zuständen sich abzuarbeiten und gefesselt zu werden““, scheint uns deutlich zu machen“ ꝛc. ꝛc. Denn daß dies letztere Bruchstück bei Heraklit sich unmittelbar von den Seelen gesagt fand, zeigt nicht nur der Zusammenhang bei Plotin, sondern der Bericht des Stobaeus, der fast dasselbe, nur in weniger directer Anführung, aus Jamblichus mittheilt[4]):

---

gesetzten, aber diese Einheit als seiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerseits Einheit und unsichtbare Harmonie ist, auch wieder unterschiedene sind. Der Krieg verliert also nicht, wie Ritter meint, in dieser Stelle des Diog. seine Bedeutung, beide entgegengesetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einseitigen Weg nach Unten werde, sondern gerade als dieser ist er Krieg, streitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht sich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: *ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω.* Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls *ἄρχεσθαι* heißt, ohne daß dort diese Umänderung zulässig wäre, kann man aber über diese Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuschalten sich versucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

„Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν“. „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe“ [1]). Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „ἡ [2]) Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ“, „die heraklitische Ruhe in der Flucht“.

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe [3]). Noch

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch versucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständniß oder als corrumpirt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Luft (τέρψιν), nicht Tod, sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden“. Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden“. Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. Ἐστὶ τὠυτὸ τερψίη ἀτερψίη sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das sinnliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Mühe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht; er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung befindlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wohinein es sich umwandeln könne; diese Bewegung sei vielmehr stetes Beisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungehemmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie ἀνάπαυλα nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

einmal findet sich die *ἀνάπαυσις* in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „*ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λίμος κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“, „den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde, was sie wollen; (denn) Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung“.

An diesen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Negativen verkennenden Kurzsichtigkeit der Menschen reiht sich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchstück: *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων*[1]) *φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν· μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*“[2]). — Schleiermacher übersetzt: „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde“. Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeschobene mildernde Worte seien. Dem widerstreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchstücke, welche *ἀναπαύεσθαι, ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweisen und dann sind es gar keine mildernden, sondern vielmehr den Gegensatz schärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem sonst Leben und Tod in unserer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein solcher Gedankeninhalt dadurch erst hineinkommt, daß der Tod im Gegensatz zur gewöhnlichen Ansicht Erholung genannt wird. Auch läßt sich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchstück einleitet: *Ἡρ. κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn sonst findet sich in diesem Fragmente nichts, was die Genesis schlecht macht; dies ist nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung bestimmt wird. Aber auch sonst scheint uns Schleiermacher's Uebersetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben“. Daß sie aber den Tod haben wollten, konnte Heraklit doch schwerlich von seinen Joniern sagen,

---

diese reine Bewegung reines Beisichbleiben und Ruhe (*ὁμολογία, εἰρήνη, ἀνάπαυλα*) sei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία*, wo dasselbe Argument, die Natur des Gegensatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; siehe unten.

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides wollten, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt *παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist[1]). So daß ich die Infinitive *μόρους τ' ἔχειν* (lies *δ' ἔχειν*) *μαλ. δ. ἀναπ.* von *γενόμενοι* abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das *γενόμενοι* hinter *ἐθέλουσι* zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft[2]): „*Διὸ καὶ μοιρίδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες*“. „Weshalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben“[3]).

---

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht ꝛc. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt. Das unmittelbar Vorhergehende lautet: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ, ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως· διὸ καὶ μοιρίδιον κτλ.*

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: *ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἕτερόν τι τῶν αὐτῶν προσηκόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἰόντε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.*

Offenbar ist das in Rede stehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieser fatalen Schuld, die die Väter uns geliehen und die wir abzahlen müssen, was Plutarch hier mitten unter heraklitischen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt[1]), wodurch sich also gewiß bestätigt, daß in unserm Bruchstück nicht an ein Sterbenwollen der Menschen zu denken ist. Sondern diese fatale Schuld ist eben die Ironie des Lebens und der Menschen und in diesem Sinne schildern sie trefflich die kurz zusammengedrängten Gegensätze des heraklitischen Bruchstücks, das wahrscheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber ist die Entrichtung dieser fatalen Schuld doch nur *ἀνάπαυλα*, Erholung.

Ferner sehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das *ἐπειδάν*, das er auch deshalb in ein *ἔπειτα* verwandeln muß, als zu dem heraklitischen Bruchstück gehörend betrachtet. Es scheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das *φησί* zu regieren, mit dem Bruchstück selbst aber auch nach Clemens Absicht gar nichts zu schaffen zu haben. Ich interpungire also: *Ἡρ. γοῦν κακ. φαιν. τ. γεν., ἐπειδάν*[2]) *φησι „γενόμενοι“ κτλ.*, und übersetze demnach die ganze Stelle: „Heraklit scheint zu schelten die Genesis, wenn er sagt: „Sie wollen leben, da sie doch geworden sind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlassen sie, daß denen der Tod werde“.

Die *ἀνάπαυλα* ist also nach allen diesen Bruchstücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feste Sein aufgehalten wird; sie ist der Rückgang in die *ἁρμονία ἀφανής*, deren Gegensatz die sinnliche und daher gehemmte Harmonie ist. Sie ist also nichts anderes, als was uns Diogenes oben als *ὁμολογία* und *Εἰρήνη* bezeichnet; sie ist nichts anderes, als der in seiner Gegensätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und festgehaltene Weg nach Oben selbst. Die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* sind zunächst reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine ist das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der *ὁδὸς κάτω*, die das in das

1) Die Vindication dieser Stelle Plutarchs als einer heraklitischen resp. die obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes im Sinne dieser plutarchischen Worte erhält auch noch eine erhebliche Bestätigung dadurch, daß wir dieselbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Stoikern sehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Adagio wiederfinden, s. Epictet. Dissert. I. c. 1. fin.: — — Ich werde sterben. Wie? Wie es ziemt dem „*τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα*“ und die von Upton hierzu citirten Parallelstellen.

2) *ἐπειδάν* dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorstellungen anzuführen.

Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), das Entstehen des Einzelnen ist, ist der Tod der *ὁδὸς ἄνω*, welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Processes des Werdens, somit des allgemeinen und göttlichen Lebens ist, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieser Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verschwindenden und aufgehobenen Momente herabgesetzt ist, aufgehaltene Werden und Bewegung ist das höchste Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieses Princip konnte er also meinen, wenn er sich des populären sinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als solchen hatte er keinen Theil[1]). Zugleich aber sind *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, Vergehen und Entstehen, weil sie diese reinen Gegensätze des Begriffs sind, eben darum wieder identisch mit einander und stets ineinander umschlagend. Im Begriff des Werdens selbst liegt wesentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuschlagen); dies gewordene Sein ist aber nur daseiendes Werden, d. h. es ist nur das sich wieder aufhebende Dasein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen ist, z. B. des allgemeinen Werdens, ebensogut als die Geburt des Andern, als das Entstehen des bestimmten sinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen sinnlichen Seins ausgesprochen werden.

Diese Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchstücke aus. Einleiten wollen wir sie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitischer Lehre sehr gut erkannt hat[2]): „*ὁρᾶς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθορὰν, τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δέ σωτηρίαν, τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾶς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θανατὸν, ἀποθνησκόντας δε τὸν ἐκείνων ζωήν*“. „Du siehst nun die Zustände (Leiden), die du Untergang nennst, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die *ὁδὸς ἄνω* ist nur beständiges Umschlagen in die *ὁδὸς κάτω*, wie Max. Tyr. weiß

1) Man sehe z. B. in § 10 u. 11 die dies scharf genug aussprechenden Bruchstücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemisirt.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

und hier andeutet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.) „Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben". Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier stehe das bei Herakleides[1]): „*ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν*", woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: „*ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες*" *κτλ.*: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben". So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle[2]): *σκόπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου* (wie Reiske aus *τὸν Ἡράκλειτον* verbessert) „„*θεοὶ θνητοὶ, ἄνθρωποι ἀθάνατοι*"" und bei Clemens[3]) *ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος: „Ἄνθρωποι θεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι*". „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen". So läßt auch Lucian[4]) den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen" antworten: „sterbliche Götter" und auf die Frage: „Was aber die Götter?" Unsterbliche Menschen" (*τί δὰ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δὰ οἱ θεοὶ; Ἄνθρωποι ἀθάνατοι*[5]), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod", die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles[6]): „*ἔνθα καὶ*

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.

2) Dissert. X. p. 175. Reiske.

3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.

4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.

5) Auch Basilius Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andrerseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, *θεὸν γένεσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος*.

6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge; vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

λέγεται ὀρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον" (vorher war bei Hierokles von dem Gegensatz der *νοερὰ εὐζωΐα* und der *αἰσθητικὴ ἐμπάθεια* die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum *τεθνήκαμεν*, — wir sind gestorben der Götter Leben — eine mindestens ebenso angemessene[1]) Form zu sein scheint, als die Praesensform *ἀποθνήσκοντας**).

Die Götter sind unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter, d. h. also die Substanz der Götter und Menschen ist Eine, das Werden. Aber auch der Unterschied ist bei Heraklit nicht übersehen. Die Menschen leben den Tod der Götter und diese wiederum den Tod jener. Hier muß man sich nur durch den Namen Götter nicht irre machen lassen, sondern darauf sehen, was doch dem Heraklit der Gott in seiner adäquaten Form gewesen ist. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte processirende Identität des Gegensatzes[2]).

---

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemessenere. Als authentisch wird sie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit *φησί* eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) bestätigt. So daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält sich damit vielmehr so: Das Fragment bei Herakleides ist nicht identisch mit dem bei Philo. Das Erstere bezieht sich auf die Götter und Menschen, das Andere sagt dasselbe von dem Verhältniß der Seelen und Menschen aus; dem Sinne nach, wie wir sehen werden, identisch, sind es dennoch formell verschiedene Bruchstücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment scheint in Participialformen gehalten gewesen zu sein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber setzt offenbar mit ebenso vielem Recht das Präsens *ζῶμεν* dem Perfectum *τεθνήκαμεν*, das Leben der Menschen dem Gestorbensein der Seelen gegenüber. Und diese Form hat Hierokles dann aus dem philonischen Fragment in das von den Göttern hinübergenommen.

*) Dies zeigt sich jetzt auch an der Form, in der sich das Fragment bei Pseudo-Origenes findet IX, 10. p. 282: *Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν τοιούτων λόγων „Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*".

2) Und da deren Symbol, wie wir später sehen werden, auch das Feuer ist, so könnte in diesem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in diesem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Sylb. p. 55. Pott.: „*θάτερον δὲ αὐτοῦν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος*"; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.

Daß diese stirbt, heißt soviel als sie schlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der bestimmten endlichen Existenz führt (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Absolute, das rein Ideelle und Seelische, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es ist jetzt der verendlichte Gott, das seiende Werden, die sichtbare Harmonie des Gegensatzes. Und zwar ist dieser Unterschied und diese Entäußerung, die Gott auf sich nimmt, indem er sich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, so groß, daß trotz der Identität der Substanz, nach welcher die Menschen nur gestorbene Götter sind, sich dennoch selbst der weiseste Mensch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der schönste Affe zum Menschengeschlecht. Dies bezeugt Plato[1]: „Du weißt nicht, o Mensch, daß sich wahr verhält des Heraklits Ausspruch, wie auch der schönste Affe häßlich ist im Vergleich mit dem Menschengeschlecht; — — — und sagt nicht der Heraklit, den du anführst, auch dieses, daß auch der weiseste Mensch gegen den Gott ein Affe erscheint an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?"

Und deshalb, als diese Sichselbstentfremdung und dieses Außersichkommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, ist die Geburt überhaupt *ἀδικία*, Unbill, wie schon Anaximander das Bestehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (siehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig ist, was Plutarch an einer bisher übersehenen Stelle, auf Aussprüche wie die eben durchgenommenen deutend, sagt[2]: *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

---

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt sehr abreiten, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praescr. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν· — — — Ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταὐτὸν τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wytt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, so hätte aus dieser Stelle des Plutarch H. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., ersehen können, wie sehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieser dem, was wir sonst über Heraklits Lehre wissen, angeblich widerspreche, diese Lehre gänzlich verkennt! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegensatz zu dem reinen Unsterblichen, aber auch diese ganze Sphäre der Natur als solche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Diesem mit der Natur selbst identischen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unsterbliches entgegengesetzt, welches im Gegensatz zu dem

κλειτος — — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδορούντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου". „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und schmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg sei und nichts Ungemischtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zustände) zu Stande gebracht werde; weshalb sie auch sagen, daß sie ihre Entstehung aus der Ungerechtigkeit selbst erlange, indem mit dem Sterblichen das Unsterbliche sich eint".

Gemischten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch sagt, zum Krieg stempelt, ein reines und ungemischtes Unsterbliches sein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinstimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegensatzes (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον*) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegensatzes gekannt hätte, als die in der Natur, so hätte ihm die Natur nicht *ἀδικία*, sondern die Gerechtigkeit und das Höchste selbst sein müssen. Kannte er also eine solche reinere Einheit der Gegensätze, als sie ihm im Sein überhaupt (das Feuer also mit eingeschlossen) möglich war, so war nichts angemessener, als diese als Friede und Uebereinstimmung mit sich im Gegensatz zu der von vornherein als Widerspruch und Krieg bestimmten Natur zu bezeichnen, als reine unsichtbare Harmonie, im Gegensatz zu der unreinen seienden Harmonie zu bestimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der *ἁρμονία ἀφανής* gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Genesis, zugetheilt wird, deshalb nicht aufhört Einheit der Gegensätze zu sein, ist aus dieser Stelle des Plutarch sehr leicht zu ersehen. Denn auch in dieser wird die Genesis als Krieg und gerade nur deshalb bestimmt, weil sie Einheit des Unsterblichen und Sterblichen, also gleichfalls und principiell Einheit der Gegensätze, aber in unangemessener Form ist. Aber Einheit der Gegensätze ist sie darum erst recht und sogar sich selbst widersprechende, während die reine ideelle Einheit *ἀνάπαυλα* ist. Wenn man selbst den philosophischen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitischer Lehre nicht erfaßte, so hätte man doch soviel immer noch sehen sollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegensätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des **Seins** und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterschiede von dieser seienden und aufgehaltenen Bewegung, die reine Bewegung als solche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegensätzen sein mußte, sonst wäre sie überhaupt gar keine Bewegung gewesen. Und war ihm auch diese gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegensätzen, so mußte ihm diese Einheit als adäquate erscheinen, als reine und ungetrübte, die er somit als Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden stattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerspruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Die ganze Sphäre des Seins, die Genesis selbst, ist also von vornherein *ἀδικία*, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von sich selbst, und nur durch diese Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des festen Seins, welche die reine Negativität des Gegensatzes annimmt, durch diese Unbill, welche das reine Werden, diese processirende Einheit von Sein und Nichtsein erleidet, indem es selber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg ist, überhaupt zur Existenz.

Daß andererseits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung[1]) oder der Mensch, wieder stirbt, heißt also nichts Anderes, als daß das Göttliche als solches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es sind so diese Sätze von den Menschen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menschen leben, von den Menschen, die gestorbene Götter und von den Göttern, die unsterbliche Menschen sind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsstufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), sondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und seine Phasen, die absolute Form bildet; es sind nur nähere Beschreibungen dessen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) schon gesagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen ist Mühe und das Umwandeln bringe Erholung[2]).

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darstellt, so zeigt dies ebenso bestimmt der Bericht des Diog., nach welchem dieser Weg das absolute Gesetz für alles Dasein und für alle Bewegung ist, wenn auch Diog. selbst, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchst wahrscheinlich schon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

---

1) *τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν*, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitischen Niedersteigen der Seelen sagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.; Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: *οὐδέν ἐστι κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφισταμένοις* (cf. id. IX. 21., VII, 23.), so erkennt man hierin sowohl noch den heraklitischen Quell, als auch schon die sich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitischen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philosophemen des Ephesiers vorgeht.

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification seines allumfassenden Wegs nach Oben und Unten ist, allein die *ὁδ. ἄν. κάτ.* darstelle.

Die reine Bewegung also, indem sie ins Sein tritt, das rein Seelische, indem es den Weg nach Unten einschlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele ist, ist somit auch ihr Grab, und sie stirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In diesem Zusammenhange und mit dieser Erklärung geben uns nun viele Schriftsteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, sterbend jener Leben", so daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Mensch, hier Seele und Leib sind[1]). Da muß man sich aber sehr hüten, zu glauben, als sei dies nun dem Sinne nach verschieden von dem Vorigen. — Der Gegensatz von Seele und Leib ist dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Mensch. Und wenn ihm nicht die Substanz der *ψυχή* gleichbedeutend mit Gott gewesen sein sollte, so ließe sich — von allem Anderen abgesehen — nie begreifen, wie er die Menschen gestorbene oder sterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies so Naheliegende übersehen und sich (p. 498—502) gebehrden konnte, als sei der Sinn der heraklitischen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie andrer als in den jetzt folgenden. Zuvor aber stehe zum Beweise dieser absoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Aristoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die *ψυχή* diese Würde bei Heraklit eingenommen und eine seiner Ausdrucksformen für sein absolutes Princip gewesen sei.

---

1) Und ebenso identisch damit ist das nach demselben Schema ausgesagte Leben und Sterben des Feuers und Wassers, worüber später bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es existirt nach Heraklit kein Unterschied im physischen und geistigen All. Der Leib und das Feuchte sind ihm identisch und ebenso *ψυχή* und *πῦρ* nur identische Symbole der reinen Bewegung und ihre erste, damit aber schon seiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es ist dies ein consequenter Mangel der heraklitischen Philosophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegensatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Physisches, Theologisches und Ethisches unterschiedlos durchsammen.

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (de anim. I, 2. p. 405.) lautet: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* „Heraklit sagt, daß die *ἀρχή* (Urprincip) die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende". Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein enthobenste, immer in der Idealität des Werdens begriffene (*ἀεὶ ῥέον*). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) dem Heraklit *ἀρχή* sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste[1]) und immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ.*, was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

---

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrte (Böckh in Creuzer und Daubs Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das *ἀσωματώτατον* gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte *ἀεὶ ῥέον*. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen evident ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das *ἀσωματώτατον*.

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende *ἀναθυμίασις* ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergiebt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die *ὁδὸς ἄνω* oder die *ἐκπύρωσις* ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[1]), das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß mündet[2]). Sie ist somit auch identisch mit dem

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I, 311.

2) Wir beeilen uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für ausgemacht betrachten, daß der Name der *ἀναθυμίασις* in dem Werke des Ephesiers selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür; der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitikern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephesier selbst vorhandenen Basis*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die *ἀναθυμίασις* kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesiers sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener *ἀναθυμίασις* zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische *ἀναθυμίασις* gebildet hat.

*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die *ἀναθυμίασις* durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10., welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort *ἀναθυμίασις* eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „*Ὁ θεὸς*

später durchzunehmenden *περιέχον φρενῆρες*, dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieser ununterbrochene Wandel und absolute Proceß alles Seins ist. Ja sie ist jedenfalls ein consequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als *περιέχον*, weil dieses das nur im ungehemmten Werden des Seins bestehende Allgemeine als ruhiges und seiendes auszusprechen scheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge dessen für dasselbe eine besondere örtliche Region angenommen haben. Bei der *ἀναθυμίασις* dagegen ist es im Namen selbst ausgedrückt, daß sie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein ist. Nur wenn ihm die *ἀναθυμίασις* diese reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Aristoteles die Seele mit der *ἀρχή* und sie, die *ἀναθυμίασις*, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und sagen, sie sei ihm das Allerunkörperlichste und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entsteht, d. h. also das reine niemals verharrende und somit in seiner Allgemeinheit selbst nie daseiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelseiende immer ist und wird. Denn nur von diesem Proceß der allgemeinen Bewegung wissen wir, daß er diese Stellung bei Heraklit gehabt hat; es ist derselbe Begriff, den er mit so vielen Namen, als Feuer, Fluß ꝛc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verschiedenes könnte nach ihm so definirt werden, wie es hier Aristoteles mit der *ψυχή* und *ἀναθυμίασις* thut, als *ἀρχή* und als das selbst unsinnliche Princip, aus welchem das Sinnliche sein Sein hat.

Es ergiebt sich aber aus dem Bisherigen von selbst, daß Heraklit bei der Seele in diesem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, sondern daß sie ihm als diese schlechthin allgemeine processirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie sie die Stoiker nannten, Weltseele war. Ob Heraklit diesen den

---

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „*Ἀλλοιοῦται δε ὅκως περ ὁκόταν συμμίγῃ* [*θύωμα*, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] *θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου*". „Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden ꝛc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räucherung mit Räucherung man mischt". Aus diesem höchst expressiven und wahrscheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum *θυμᾶσθαι* gebraucht — ist die *ἀναθυμίασις* geworden. Ihre Bedeutung aber ist, wie die Stelle frappant zeigt, nur das *ἀλλοιοῦσθαι* von Allem, d. h. also, ganz wie wir oben anderweitig nachweisen, der objectivirte Uebergang (vgl. bes. § 23).

Stoikern dann so geläufigen Ausdruck „Weltseele" gebraucht hat, ist gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl sich just zwingende Beweise dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieser Weltseele hat er aufs Klarste entwickelt. Die allgemeine Bewegung ist ihm das schöpferische Princip, wodurch alles Einzelne ist und wird und in das es sich auflöst, und wenn er diese allgemeine, aus jedem Einzelsein immer wieder in sich rückkehrende und durch diese Rückkehr gerade sich selbst zur Fülle alles realen Daseins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Aristoteles, nun auch Seele nannte, so ist der Begriff der Weltseele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter ist p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltseele nirgends ausgesprochen und höchstens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraklit haben die Stoiker diesen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem sie die begriffliche Gegensätzlichkeit dieser Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zusammen das andere immense Unrecht, das Ritter p. 139. 140, und ebenso Schleiermacher und Andere, Heraklit anthun, als sei ihm nämlich der Sitz dieser Seele in einer gesonderten Region, im obersten Umkreise der Welt gewesen.

Heraklit hat von einer solchen örtlichen Transcendenz der Weltseele, von einer solchen Verbannung derselben in eine besondere oberste und höchste Region, wofür auch kein einziges sicheres Zeugniß spricht, wie sich später deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Processe des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität[1]); sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Alle Vorstellungen einer besondern Region der Seele oder des *περιέχον*, statt sie in dieser allgemeinen Realität zu erblicken, sind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen stoisch-verflachender Auffassungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterscheidens der symbolischen Darstellungsweise und Namen Heraklits von seinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden später sehen (§ 23) wie die *ἀναθυμίασις* und das *περιέχον* d. h. das, was beiden bei Heraklit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beständig erzeugenden realen physischen Proceß constituirt.

sagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „insofern allerdings, wiewohl wir nicht wissen, ob Herakleitos sich dieses Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämmtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden"; — Worte, in denen sich Schleiermacher zu der richtigen Einsicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltseele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) sich zu demselben Fehler verleiten läßt, sie (das *περιέχον φρενῆρες*) in einer örtlich abgeschiedenen Region zu suchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die *ἀναθυμίασις* nur für eine besondere sinnliche und zwar luftartige Erscheinung, für trockenen Dunst hält und nicht sieht, daß es sich mit ihr nur gerade so verhalte, wie mit dem Feuer selber, welches ja auch wie Schleiermacher selbst bis zu einem gewissen Punkte gesehen und gegen die platten Mißverständnisse der Berichterstatter trefflich bewiesen hat, von Heraklit nicht nur als sinnliches Feuer, sondern auch in einem von diesem unterschiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des absoluten Processes gebraucht wurde, was jene Berichterstatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieser Bedeutung Ausgesagte auf jenes elementarische zu übertragen und gegen den Unterschied beider stockblind zu sein. Von der *ἀναθυμίασις* aber hat Schleiermacher leider nicht gesehen und seine Nachfolger gleichfalls nicht, daß sie ganz wie das Feuer von Heraklit oder seinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphose, das personificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß sie das Uebergehen aus jedem bestimmten Zustande als solches bedeutet und in dieser Hinsicht nicht unpassend das Wort gebildet wurde, — ein Sinn, welchen schon die aristotelische Stelle allein hinreichend feststellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begrifflosesten Faselei beschuldigen wollen. Daß die heraklitische *ἀναθυμίασις* kein luftartiger Körper, wie Rauch oder Dunst, wie später bei den Stoikern, auch sogar nicht einmal eine specielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, sondern ursprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß ist und als solcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelseitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darstellt, — davon haben sich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitischen *ἀναθυμίασις* würden schon die Worte des Plato im Cratylos (— und wir müssen hier auf unsere später zu entwickelnde allgemeine Auf-

[illegible] dieses Dialogs (siehe §§ 36 u. 37) vermeiden — bei der Etymologie des θερμός von θέειν glüben, θερμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἐν τούτῳ τὸ ὄνομα (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch in andern Stellen nur Beweisen fehlt es nicht. Von vielen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerksam machen. Von Theerbrüh wird ἀναθυμιᾶν synonym mit ἐπεκαίειν für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, de igne. Fragm. III. T. I. p. 718. ed. Schneid.: σημαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτὴν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὥσπερ ἀναθυμιᾶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἐπιπολῆς. ganz wie Plato in jener später genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitisirenden Stelle des Cratylos (p. 413. B.) sagt, daß sie θαλάττῃ καὶ γῇ ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I. c. 3. p. 647. D. p. 633. Wyt.) gebraucht die ἀναθυμίασις als Ausströmung überhaupt, synonym mit ἀπόῤῥοια, welches wir später als einen heraklitischen oder mindestens bei seinen stoischen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für seinen Proceß (ἀποῤῥοή) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht sie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Entstehung überhaupt, synonym mit γένεσις[1]). Bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. III, 16., wird sie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der ἐκπύρωσις identificirt und als die Thätigkeit derselben dargestellt[2]), von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Ansicht von ihr direct widerspricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem ξηρόν in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identisch mit διάχυσις genommen[3]), und daß sie noch bei den älteren Stoikern ihre ursprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren hatte, zeigt evident die Stelle Plutarchs adv. Stoic. de comm. p. 1085. A. p. 427. W., wo die Natur der Seele als ἀναθυμίασις definirt und diese ἀναθυμίασις, obgleich sie daselbst zunächst als Entwicklung aus dem Feuchten erscheint, dann als der ununterbrochene Proceß des Zu- und Abströmens, als die beständig neue Einheit des Zusammentretens und Auseinandergehens geschildert wird, fast mit denselben Worten, mit welchen Heraklit selbst — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie desselben entwickelt

1) — — ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡνίξατο τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργός κτλ.

2) οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον, ἁλμυρόν.

3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — τῷ δὲ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν βρεχόμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις ἴσχειν καὶ ἀναθυμιάσεις.

— seinen absoluten Proceß als das Eine, welches im beständigen sich von sich Unterscheiden und Auseinandertreten sich beständig mit sich einigt, darstellt [1]).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die *ἀναθυμίασις*, sei es bei dem Ephesier, sei es bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunstes gehabt habe. Vielmehr ist die ursprüngliche Feuersnatur derselben nicht zu bestreiten [2]). Wollte man aber einwenden, daß die *ἀναθυμίασις* auch als feurige immer eine bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung darstellen würde, so spricht dies doch ebensowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Processirens, als es gegen diese ideelle und absolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit spricht, daß

---

1) Plut. a. a. O. — — *ψυχῇ δὲ φύσις, ἀναθυμίασις·* — — — *Ἥ τε γὰρ τροφὴ καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν οὖσα συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀνάλωσιν· ἥ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξίοντος.*

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, so wissen wir auch aus der aristotelischen Meteorologie I, 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünstung giebt, eine feuchte, die er *ἀτμίς* nennt und von der er sagt, sie habe Wassers-Natur (*δυνάμει οἷον ὕδωρ*) und eine andere, die er *ἀναθυμίασις* nennt und von der er sagt, sie habe Feuersnatur (*δυνάμει οἷον πῦρ*). Und Schleiermacher hat selbst p. 387 erkannt, daß diese letztere ihrem Wesen nach heraklitisch gewesen und dem Ephesier vom Aristoteles entlehnt sein muß. Eine feurige Strömung war also die *ἀναθυμίασις*. Um so mehr Unrecht haben die Stoiker, welche sie (Plut. Plac. I, 3. p. 877. C.) luftartig fassen. Um so mehr Recht hat Aristoteles, wenn er in der oben in Rede stehenden Stelle (de anim.) diese feurige *ἀναθυμίασις* mit der *ψυχή* und *ἀρχή* identificirt, und um so mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieser Identification der *ἀναθυμίασις* mit der *ἀρχή* tadelt und diese ihre Feuersnatur vergessend sie für trocknen Dunst hält. Um so mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerspruch mit seiner eigenen früheren Erkenntniß, statt diese festzuhalten und zu ihren Consequenzen zu bringen, die Commentatoren des Aristoteles arger Mißverständnisse beschuldigt, weil sie gerade in gewisser Weise das Richtige sehen und die *ἀναθυμίασις* in jener Stelle des Aristoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren später (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerspruch Schleiermachers ist nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitischen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Ephesiers erfaßt hat, als die processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht. Jene Feuersnatur der *ἀναθυμίασις* aber widerstreitet ihrer oben angegebenen unsinnlichen Bedeutung schon darum nicht im mindesten, weil dann für sie alles in dieser Hinsicht für das Feuer selbst geltende gilt, welches dem Ephesier ja das unbestreitbare Symbol dieser reinen Vermittelung oder des absoluten Processirens war.

dasselbe Wort auch das sinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir schon im zweiten und dritten Capitel dieser Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit seinen absoluten Begriff, die reine Negativität, diese vollständige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv-seiender Form und somit selbst wieder als Seiendes und also in sinnlicher und seinem eigenen Begriffe unangemessener Weise auszudrücken vermochte, und wie eben diese ihm selbst bewußte Unangemessenheit den reinen Proceß in seiender, sinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identischen Namen trieb.

Ist die *ἀναθυμίασις* ein vom Ephesier selbst gebrauchtes Wort, so ist sie, weit entfernt in der elementarischen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu stehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieses Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung seines absoluten Princips durch Feuer diese Unangemessenheit der bestimmten sinnlichen Existenz zu tilgen und jenes Processiren als solches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darstellung seines Princips war, frei für sich und ohne Vermischung mit einem bestimmten Dasein herauszuringen*).

Weil Schleiermacher, durch die stoischen Berichterstatter getäuscht, nicht zu dieser wahrhaften Bedeutung der *ἀναθυμίασις* durchbricht, muß er denn auch den Aristoteles in jener Stelle des gröbsten Mißverständnisses bezüchtigen und ihn in einer Weise behandeln, als hätte er es mit einem sinnlosen Polyhistor zu thun. Uns aber hat sich Aristoteles bis jetzt wenigstens immer noch als ein zuverlässiger Kenner heraklitischer Philosophie ergeben und wird sich uns als solcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie sehr recht Aristoteles damit hatte, daß die *ἀναθυμίασις* dem Heraklit nicht eine einzelne sinnliche Erscheinung, sondern nur der allgemeine Weltproceß selbst, die beständige Vermittlung des allgemeinen Werdens ist, das zeigt ganz evident eine von Eusebius aufbewahrte Stelle des Kleanthes, die hier ihren Platz finden müßte, da sie die wesentlichste Bestätigung für den Ausspruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der *ἀναθυμίασις* enthält, eine Stelle, auf die wir indeß, da sie ohnehin bald bei der Lehre vom Flusse anzuführen ist, einstweilen nur hinverweisen wollen. Daselbst wird sich denn auch noch ferner sowohl aus dieser Stelle, wie sogar noch aus stoischen Berichten und aus den

*) Worte, die durch das *ἀλλοιοῦται* in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl schlagend gerechtfertigt werden.

Zeugnissen über das *περιέχον* ergeben, daß diese *ἀναθυμίασις* von dem Ephesier als Seele und zwar wesentlich in dem Sinne von Weltseele gedacht und ausgesprochen wurde.

Hier stehe nur noch als ein weiterer Beleg für unsere Behauptung, daß die *ἀναθυμίασις* nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels selbst bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: *πάντα τὰ ὑποκείμενα τάχιστα μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἤνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται.* Es wird also hier mit dem in Rede stehenden Worte geradezu die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was sonst die Stoiker darunter verstehen, Uebergang in einen luftartigen Zustand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine processirende Bewegung, in der alles Seiende, Existirende (*πάντα τὰ ὑποκείμενα*) begriffen ist und speciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterschieden des sinnlichen Daseins in die ideelle Einheit der Substanz damit bezeichnet. Und die Stelle scheint uns um so gewichtiger, da es das einzige Mal ist, daß wir diesen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck *ἐκθυμιάομαι* bei ihm finden.— Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde sich die *ἀναθυμίασις* gerade nur durch die Eine Nüance unterscheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abstract-logischer Beziehung, sondern in realer oder kosmologischer Beziehung gedacht wird, nämlich als die sich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erscheinungen immerfort entwickelnde und freiwerdende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieser Erscheinungen, das gesammte reale Weltall aus sich producirende und so in beständiger Wechselwirkung mit dem Inbegriff der Erscheinungen stehende allgemeine Bewegung[1]). Sie ist der „sich durch Alles hindurchziehende Logos", nicht aber, wie in diesem Ausdruck (*λόγος διὰ πάντων διήκων*) der Fall ist, nach der Seite seiner einfachen ideellen Einheit gedacht, sondern nach der Seite seiner Entwicklung zu der Gesammtheit der Erscheinungen. Sie ist die als Entwicklung zum realen Weltprocesse und darum als Weltseele gedachte Bewegung.

Heraklit hat also, wo er von Seele in dem Sinne sprach, den der Stagirit mit *ἀρχή* bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entscheidende Beweis und die physische Durchführung des hier Gesagten wird sich in der Physik § 23 ergeben.

Weltseele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princips, das durch allen Wechsel der Erscheinungen hindurchgeht und ihn selbst erst erzeugt, gleichviel ob Heraklit diese Seele auch *κόσμου* oder *παντὸς ψυχή* genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens diesen selben Begriff als den *λόγος διὰ παντὸς δήκων* ausgesprochen hat [1]). Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol seines Absoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung [2]), der processirenden Identität von Sein und Nicht.

---

1) Dieser *λόγος* nimmt eben zum All die Stelle der *ψυχή* ein und mit gutem Rechte sagt daher Plotinus in einer ganz herakleitisirenden Stelle, die, wenn man *λόγος* für *ψυχή* setzt, sich wörtlich in den Berichten über Heraklit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): *Ἀλλ' ἄρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς δήκουσα περαίνει τὰ πάντα*, „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles".

2) Jene Berichterstatter, welche ganz ernsthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraklit nehmen, verfahren daher, wenn sie schon einmal Symbol und Sache verwechselten, wenigstens ganz richtig, wenn sie sagen, die Seele habe bei Heraklit Feuersnatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „*οἱ δὲ* (sc. sagten, es sei die Seele) *πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον*, in welchen letzteren Worten er sich also dem richtigen Sachverhältniß sehr nähert; und ib. B. 14: *λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ* u. ib. C. 6: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρὸς Ἡράκλειτος κτλ.* u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche sämmtlich den richtigen aristotelischen Grundsatz, das, was einem Philosophen *ἀρχή* gewesen, sei ihm auch das Wesen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. übersehen, aber um so bemerkenswerther ist, als sie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Wesen der Seele nach andern Philosophen anführt, von Heraklit aber angiebt, ihm sei die Seele die Bewegung, Irris. gent. ed. Ox. p. 214: *οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος.* — Andere dagegen ließen sich bekanntlich durch jene mißverstandene *ἀναθυμίασις* so sehr täuschen, daß sie, wie besonders die Stoiker, deren Luftseele wahrscheinlich diesem Irrthum ihre Entstehung verdankt, die heraklitische Seele für Luft nahmen und so in Sache wie Symbol gleich sehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber sagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er selbst (ib. c. V.) sie richtiger ex igni sein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigalt. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieser Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demselben Namen benennen, obgleich sie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterschiedslos zusammenfiel, sondern zwar die erste und reinste Erscheinung jener reinen Bewegung, aber damit schon immerhin seiende und somit in schlechthinnige Entäußerung von sich selbst gerathene, außer sich gekommene Seele war, gerade wie auch das sinnliche Feuer sich von seinem intellectuellen Feuer, dessen Symbol es ist, unterscheidet.

Daß Heraklit diesen absoluten Unterschied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtsein machte, ist nicht blos bereits durch so zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden [1]), sondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegensatz des Seins und Werdens durchgedrungen ist, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen sehen, wie scharf Heraklit diesen Gegensatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identisch sein; ebenso Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher seiende Bewegung, d. h. eben in jene absolute Ungleichartigkeit und Widerspruch mit sich selbst gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menschen vergleicht; sie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. sagte, jene ungerechte und widerspruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unsterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. O. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit sich, in die Weltseele oder reine Bewegung sei. — Jetzt erst kann auch die oben aufgeworfene Frage erschöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterschied zwischen Gott und Seele, oder aber welcher, gewesen sei.

Zwischen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterschied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter-

---

1) cf. Theodoret., Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον*; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plant. Antwerp. 1565.

schied als der zwischen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgesetz oder Gedanken des processirenden Gegensatzes und seiner, aber gesammten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel[1]). Beide sind ihm nur Versinnlichungen seines höchsten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwischen Gott und individueller menschlicher Seele aber war ihm ganz derselbe Unterschied wie zwischen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwischen Gott und Mensch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegensatzes; die allgemeine Seele als die ewige über alle Bestimmtheit schlechtweg hinausgehende und sich im absoluten Flusse derselben herstellende Bewegung des gesammten Weltalls und seiner kreisenden Formen. Mensch und individuelle Seele dagegen drücken ihm diese zwar der Substanz nach noch immer identische aber bereits in das Element der Bestimmtheit und des verharrenden Einzeldaseins gerathene und dadurch in absoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Mensch in demselben Sinne sich entgegengesetzt werden, wie Seele und Mensch, in andern wieder Gott und Seele in demselben Gegensatz erscheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede ist. Daher kommt es denn auch, daß wie wir oben hatten, die Menschen lebten den Tod der Götter und stürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demselben Rechte wieder sagen, die Menschen lebten der Seele Tod und stürben ihr Leben, und der Körper sei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Mensch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt ist, Stellen, zu denen wir nach dieser langen aber hoffentlich nicht überflüssigen Abschweifung nun zurückkehren.

1) Bei den Stoikern wird dieser Unterschied gänzlich übersehen (weil sie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zusammenfallen, während sie bei Heraklit so identisch als auch unterschieden sind.

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antithese vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.[1]), nachdem er eben einen heraklitischen Satz über das Flüssigwerden derselben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: *καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι* (sc. *Ἡράκλειτον*): „*ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*", „und an einem andern Orte seines Werks habe Heraklit gesagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unsern Tod". Ebenso berichtet Philo[2]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι· „„ζῶμεν τον ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δε τὸν ἐκείνων βίον"", ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος*". „Trefflich sagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moses folgte: „Wir leben Jener Tod und sind gestorben Jener Leben", wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele gestorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben sei; wenn wir aber gestorben sind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit ist von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zusammengefesselten Leibes".

Diese Erklärung nämlich nicht nur, sondern auch das darin enthaltene etymologisirende Wortspiel von *σῶμα* und *σῆμα*, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele sei, ist echt heraklitisch, wie sich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenso der armenische Text des Philo Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae; mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.

auch aus Stellen des Plato ergiebt[1]): „denn Einige sagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele sei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Diese Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele sei, führt Plato a. a. O. schon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wyttenb. und Heindorf. — Philolaos schon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Axiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbesserung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphischen Mythos von der titanischen Natur der Menschen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend gesagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt seien, auch wir ihnen nicht lieb seien, sondern bestraft und in Gefangenschaft gehalten würden, so lange wir lebten, die Gestorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlöst und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι* (sc. *τοῖς θεοῖς*) *ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοὺς δε ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die so ähnlichen Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, sowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus ꝛc. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zusammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer spricht und sagt, sie geschähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Dasein verwachsenen Uebel, und um der Erlösung und Befreiung derselben von den (sinnlichen) Fesseln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und deswegen habe sie mit Recht Heraklit „*ἄκεα*" „Heilungen" genannt, weil sie bestimmt seien auszuheilen diesen Zustand des Unheils und die Seele wieder frei und unversehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen sie in der Genesis verwachsen ist (*καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα" Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*"). Denn nicht nur scheint mir dieser von Jamblich selbst angegebene Zusammenhang jedenfalls um sehr viel besser als die von Schleiermacher p. 431 aufgestellte, sich gewiß in keiner Hinsicht empfehlende Vermuthung, sondern er scheint mir auch, trotz alles Mißtrauens, das sich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatonische Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu schenken, der wirklich den Worten nach echte zu sein. Nicht nur daß Jamblich so bestimmt spricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit so gelesen, sondern der von ihm angegebene Zusammenhang enthält ja nur fast wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitisch verbürgt ist und was sich uns unten über die Darstellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankensystem des Ephesiers scheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich gewesen zu sein. Denn

grabenen". So berichtet auch Clemens[1]), dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen.

So führt uns nun auch noch Sextus Empir. aus Heraklit an[2]): „ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι „„καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι““ ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι[3]), ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν". „Heraklit aber sagt: „„sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben wie in unserm Tod"". Die Erklärung aber, die Sextus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so leben die Seelen wieder auf", — diese Erklärung, die auch wieder auf jene etymologisirende Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweist, ist zwar gewiß an sich, wie wir ja aus so vielen Stellen ersehen haben, ganz richtig und echt heraklitisch, — und dennoch ist sie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher sich das den vorhergehenden Worten bei Sextus zu Grunde liegende Fragment (denn ein solches und von den bisher

---

wenn schon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden soll, so mag Heraklit ganz angemessen seinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil diese mit dem Aufgeben des sinnlichen Besitzes, an dem sie hängt, zugleich ihr Fürsichsein, ihr Beharren und Festhalten an ihrer Einzelheit aufgiebt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethischen wie im Physischen gleichmäßig das Princip des Bösen und wie ebenso unbestreitbar ist, die Entfremdung und der Abfall der Seele von sich selbst und so das Grundübel war, mit welchem die ihrer Substanz nach reine Bewegung seiende Seele dadurch, daß sie in das verharrende Dasein tritt, nothwendig zusammenwuchs. Die freiwillige sittliche Aufopferung dieses auf sich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichste Aufhebung dieser Entfremdung, ein Gedanke, den fast alle seine ethischen Fragmente (siehe § 39) zweifellos durchleuchten lassen und dessen Anwendung auch auf die Opfer schon die Consequenz des Ephesiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemisirt, nicht umsonst von ihm gefordert zu haben scheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — ὕπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.

2) Pyrrh. Hypotyp. III, 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. spielt auf diese heraklitische Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen seien, und die durch den Tod vor sich gehende Apotheose an: „. . ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφέρομεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγονότες", wozu Basilius das Scholion setzt (ib. p. 50): οὕτω γάρ τες τῶν πάλαι σοφῶν τάφους περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληκεν.

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Ephesiers gefunden haben dürfte.

Ist unsere Ansicht richtig, so hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenseitige Leben und Sterben und somit Identität und Unterschied von Menschen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform dasselbe Verhältniß, somit ebenso Identität und Unterschied zwischen Seele und Mensch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demselben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturprocesse ausgesprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben solche an sich identische Naturprocesse waren und sein mußten, ergiebt sich nicht nur aus seinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von selbst, sondern wird sich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausstellen, in welchen derselbe Gegensatz und seine Identität nicht mehr in metaphysischer Form, als Gott, Seele und Mensch ꝛc., sondern in rein physischer ausgesprochen wird. Ja es unterscheiden sich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menschen sterbenden Göttern und Seelen ꝛc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchstücken, als das metaphysische Aussprechen eines und desselben Gedankens von dem Aussprechen und Durchführen desselben Princips im Gebiete des Physischen und Physiologischen. Heraklit aber hatte, wie schon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verschiedenheit dieser Gebiete ein wirkliches Bewußtsein, und unterschiedslos flossen sie ihm in das Eine göttliche Leben zusammen, genährt, wie er sagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrscht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die physiologische Erscheinung des Lebens mit diesem selben Gedanken durchdrang und sie so in ihrer Wahrheit als den absoluten Proceß der Gegensätze erkannte, ist leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umschlag in sein absolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben selbst nichts anderes als dieser selbe Proceß sein; dem mußte das Leben gleichfalls nur absolutes Umschlagen von Leben und Sterben ineinander sein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächst evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier stehe[1]): *καὶ ἤ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι (ἐστὶ?) ζῶν καὶ τεθνηκὸς — — τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κᾷ-*

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα", „und wie Heraklit sagt: „dasselbe ist Lebend und Gestorben, denn dieses ist umschlagend [in sein Gegentheil] [1]) jenes und jenes wiederum umschlagend dieses".

Denn ob die Worte *τάδε γὰρ μεταπ. κτλ.* dem Bruchstück selbst angehören, wie wir keinen Grund sehen zu bezweifeln [2]), oder ob sie nur eine äußerst echte und dann jedenfalls eigene heraklitische Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch sind, — in beiden Fällen dachte sich also Heraklit das Leben identisch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in sein Gegentheil umschlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen und nur in diesem beständigen Umschlagen, in seiner Vermittlung mit seinem Gegensatz gerade sein eignes Dasein zu haben*).

---

1) Wie sehr das heraklitische Werden durchaus nichts Anderes war, als beständiges Umschlagen in das stricte Gegentheil, das zeige nach so vielen Beweisen endlich noch eine, weil sie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet gebliebene Stelle des Plutarch, der bereits diese Einsicht in diese wahrhafte Natur der heraklitischen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, sich durch Worte täuschen lassend, sein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung, seine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, seine *μεταβολή* für die gewöhnliche gedankenlose Kategorie der Veränderung genommen haben und so die streng logische Natur seiner nur im absoluten Umschlagen der Gedankenmomente ineinander bestehenden Bewegung durchaus übersehen und daher auch den ganzen Inhalt seines Systems, und wie dasselbe in seiner innersten Wurzel ebensosehr objective Logik als Physik ist, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Ephesier zu nennen, seine Philosophie und Fragmente desselben erörtert, sagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wytt.): *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις"*. „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden ist, so wollen wir betrachten, ob mit Recht gesagt wird, des Feuers Tod ist der Luft Geburt". Plutarch wußte also sehr wohl, daß die heraklitische *μεταβολή* oder sein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, sondern die Bewegung des Umschlagens in das absolute Gegentheil, des Sein in Nichtsein ꝛc. ist.

2) Vgl. unten § 23.

*) Die einfache Aenderung des von Schl. vermutheten *ταὐτό τ' ἐστι* (statt *ἔνι*) im Eingang des Bruchstücks in „*ταὐτὸ τὸ*", die Zeller p. 456, 4. vorschlägt, scheint uns die beste zu sein. Wenn aber dieses Bruchstück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelassenen Gegensätze also lautet: „dasselbe ist lebend und gestorben und wachend und schlafend und jung und alt, denn ꝛc.", von Zeller dabei also erklärt wird: „Das Lebende wird

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfaßt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

---

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes", so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden ꝛc. ꝛc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsten Fragmente des Ephesiers hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt ꝛc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe" (*ταὐτὸ*), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung einträten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schön zeigt dies auch die ebensowenig gewürdigte St. d. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben"), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Processe, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen; vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII, 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt *ταὐτό τ'ἐστι* oder *τὸ* lesen möchte *ταὐτῷ τ'ἔνι* „in demselben ist", was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alteriren dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte vorhanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenseiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen ꝛc. Das Eintreten von Leben und Tod

noch aufbewahrten und später anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm selbst ausgesprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen bestand ihm in einem beständigen Zu- und Abfluß (ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ) desselben, in welchem ihm beständig sein Nichtsein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufloß, sein Sein abfloß, so daß es nur in diesem Abfließen seines Seins, in diesem Zufließen seines Nichtseins, im beständigen Sterben somit, sein wirkliches Leben hatte und das Leben selbst nichts anderes als beständiges Umschlagen von Sein in Nichtsein und umgekehrt war[1]). Auf das individuelle physische Leben als solches angewandt wurde also dieses beständige Umschlagen von Sein und Nichtsein zum wirklichen Begriffe des Lebensprocesses, zum ununterbrochenen processirenden Umschlagen von Dem, was wir physiologisch Ausscheidung und Reproduction nennen. Nur in diesem Processe des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens seines eigenen Seins, des Ausscheidens seiner von sich selbst und der Insichnahme des Allgemeinen, bestand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieser Einheit des Gegensatzes, durch welche der nunmehr auf sich verharrende und der Vermittlung mit seinem Gegensatze, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Mist" wird, während die ihn während des Lebens durchdringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und somit wahrhaft wieder auflebt.

---

und Wachen oder Schlaf ist daher nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieser zu verlieren anfängt". Aber ganz daran irre machen, ob wir diese trefflichen Bemerkungen auch richtig verstehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortfährt: „hat nun Heraklit in dieser Weise fortwährendes Zusammenwirken und gegenseitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, so kann es nicht auffallen und muß ebenso erklärt werden (richtig), wenn das Gleiche ausgesagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes". Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun so auffassen will, daß im Jüngling der Keim des Greisen und im Greise noch Jugendkraft liege und wieder nur im Gesammtleben der Gattung der Greis zu einem Jungen werde, so mißversteht er diese Identität von Jung und Alt (s. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in diesem Sinne als Keim und nacheinander sich vollbringend gemeint sein soll, so läuft auch das dann im Wesentlichen nur auf die oben widerlegte Ansicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieser abstract logischen Form als Einheit von Sein und Nichtsein (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) aussprechen, unten beim Fließen; § 12.

Heraklit ist aber auch in der That ebensowenig wie beim metaphysischen Aussprechen dieses Gegensatzes und seiner Einheit, ebensowenig bei seinem — obwohl immer in sinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derselben — rein logischen Aussprechen dieses Gedankens stehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als solches durchzuführen gesucht, soweit, ja sehr häufig und in überraschender Weise viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie seine später vorzunehmende Theorie vom Stoffwechsel zeigt, als physikalischen und selbst als physiologischen Proceß ausgesprochen und nachzuweisen gesucht. Dies zeigt zunächst schon eine interessante Stelle in den aristotelischen Problemen [1]), wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „*πότερον ὥςπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥςπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν* [2]) *συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρὸν, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἡ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμιγμένη, ποιεῖ τὴν ὀσμήν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ*“, „ob, wie Einige von den Heraklitikern sagen, derselbe feurige Ver-

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieses *ψυχθέν*, abgekühlt, ist sehr lehrreich, indem es zeigt, daß die *ἀναθυμίασις* eine feurige Umwandlung gewesen sein muß, da die Entstehung des Feuchten durch die Abkühlung der *ἀναθυμίασις* vor sich geht, die somit feurig war und kein luftartiger Dunst, wie die Stoiker meinten, gewesen sein kann. Auch nimmt hier die *ἀναθυμίασις* ganz dieselbe Stellung in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen desselben dem Feuer zugewiesen wird. Zugleich zeigt sich hier recht deutlich, wie die *ἀναθυμίασις* überhaupt keinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsprocesses selbst. In den stoischen Berichten nämlich erscheint sie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der Placita ꝛc. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) stattfindende Entwickelung aus dem Feuchten, was eben die Veranlassung zu dem Mißverständniß wurde, sie für luftartige Ausdünstung zu halten. Hier dagegen erscheint sie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einschlagende und dadurch sich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (*πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ὑγρόν*), so daß die *ἀναθυμ.* wie schon oben gesagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfassende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß ist.

Und eben darum mußte sie ihm feurig und mit dem Feuer in seiner unsinnlichen Bedeutung identisch sein, weil alle Negativität dem Ephesier Feuersnatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinste Verwirklichung dieser Negativität ist und das sinnliche Bild, in welchem er diesen Gedanken denkt und ausspricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.

wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organischen) Körper vor sich geht, sodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zusammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch dessen bewirkt, aus welchem sie selbst mit ihm sich mischend entstand? denn sie ist selbst Jenes, wenn sie seine Umwandlung ist". Und hierauf entgegnet der Verfasser, daß nach dieser Theorie aber dann alle stark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müsse, was doch nicht der Fall sei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, so viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindestens nach seinen Schülern derselbe Umwandlungsproceß wie im Weltall so auch im organischen Körper Statt hatte und die Functionen und physiologischen Erscheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten versucht wurden.

Und das ist denn auch allein das Wahre an den dasselbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit selbst zurückführenden Berichten der Placita des Pseudo-Plutarch und des Nemesios: „Heraklit (sagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (sei); die Seele in den lebendigen Wesen aber gleichartig (sei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen selbst vorgehenden *ἀναθυμίασις*". Man sieht, wie selbst noch in diesen aus stoischen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausscheidung des Individuums und ebenso auch die von den Stoikern als Einathmung vorgestellte Aufnahme der allgemeinen Substanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff somit hier der wirkliche doppelseitige Lebensproceß ist[1]).

Hier sei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß diese Auffassung des Lebens als processirender Identität des absoluten Gegensatzes und die versuchte Durchführung dieses Gedankens durch das physikalische und physiologische Gebiet auch der Punkt gewesen ist, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben scheint und vermöge dessen er durch diesen wiederum zum philosophischen Vater der gesammten medicinischen Wissenschaft geworden ist.

Der Einfluß der heraklitischen Philosophie auf Hippokrates scheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu sein. Trotz aller scheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und fast wörtlich ebenso Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Idee Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „*μεταβολή*“, ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (*τὴν ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων*, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufbewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Fürsichseinwollen des Einzelnen, als *ἱερὰ νόσος*, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm [1]) „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetztesten das am meisten Liebe sei; denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges; denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (*τροφή*), das Gleichartige aber (*τὸ ὅμοιον*) nehme nichts an von dem Gleichartigen“, — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allöopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig aus sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprüch-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „*τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δε κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. Καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων. Εὖ γὰρ ἔλεγεν*“. Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.

wörtlich gewordenen Satz[1]) aufstellt „τὰ ἐναντία τῶν ἐναντιων ἐστὶν ἰήματα“, „das Entgegengesetzte ist des Entgegengesetzten Heilung“, die Vaterschaft, welche die heraklitische Philosophie hierzu beanspruchen kann, bei der flüchtigsten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Mährchen, daß Heraklit, als er die Wassersucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten und als sie das verneint, erklärt habe, er werde sich, wie die untergeschobenen Briefe sagen, „nach seiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wisse, wie Gott den Weltkörper heile und in diesem Ueberschwemmung in Dürre, Flüssiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandele,“ worauf er sich mit Mist beschmiert und in die Sonne gelegt habe, um so das Wasser zu verdunsten, — enthalten zuvörderst eine geschichtliche Erinnerung an die soeben durch die aristotelischen Problemata ꝛc. nachgewiesene Erkenntniß Heraklits, daß derselbe Verwandlungsproceß wie im Weltall so auch im lebendigen Körper stattfinde[2]). Jene Mährchen bieten aber auch noch das Interesse und diese geistige Wahrheit dar, daß sie uns Heraklit als den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Arzt erscheinen lassen und darstellen, d. h. als einen solchen, der auch die Therapie geradezu auf seine theoretische Erkenntniß dessen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur selber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entstehung dieser Mährchen wäre ganz unmöglich gewesen, wenn nicht in dem Werke des Ephesiers selbst, wenn auch nur beispielsweise, mannigfache Ausführungen seiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserscheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgesprochen worden wäre, auf diese absolute Erkenntniß des natürlichen Processes die Heilung zu gründen, statt auf Aberglauben oder sinnlose Empirie, wie denn auch noch jene Geschichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte seiner Zeit hindurchleuchten lassen.

---

1) Vgl. die Stellen, die Boissonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „δεῖ γὰρ ἀντιστῆσαι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσεσθαι“ anführt.

2) Wie nothwendig sich der Gedanke des physiologischen Lebensprocesses sofort aus der heraklitischen Philosophie nicht nur entwickeln, sondern auch näher durchzuführen suchen mußte, zeigt am besten die medicinisch-wissenschaftliche Schrift eines Heraklitikers, des s. g. Hippokrates, de diaeta I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinsicht — obgleich dies gerade der interessanteste Punkt des Schriftchens ist — werden wir keine anführen, weil wir sonst eben das ganze Schriftchen selbst ausschreiben müßten.

Wenn er in den Briefen (siehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundsatz der Heilung aufstellt, die Natur selbst nachzuahmen, so ist dieser Grundsatz der Nachahmung der Natur in der That seitdem der Grundsatz aller wissenschaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei sagt: „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίειαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν*[1]), *ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“, „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menschen, weiß die Krankheit, weiß die Gesundheit; ich werde mich selbst heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht“ ꝛc., so scheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zusammenhang ganz entsprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pseudo-hippokratischen Stelle, wo es tadelnd von den Menschen heißt: *τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν κτλ.*), ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausspruch des Hippokrates zu werfen: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος*· „denn ein philosophischer Arzt gleicht einem Gotte“. Nämlich jenen concreten, und wie im Vorstehenden ausgeführt ist, durchaus heraklitischen Gedanken glauben wir in dieser Sentenz, deren Sinn verschieden interpretirt worden ist, erblicken zu müssen, daß ein philosophischer Arzt, d. h. ein solcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Alls erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch seine Einwirkung dieselbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und dasselbe Verwandlungsgesetz befolgt wie dieser. Hierauf bezieht sich wohl auch die Erforschung des Göttlichen (*τὸ θεῖον*) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognose zu beginnen lehrt, und selbst der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint sei, scheint hiermit zusammenzuhängen (siehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß sie zwar untergeschoben,

---

1) Dieser heraklitische und bei ihm ebenso ethische als physische Gedanke ist denn auch die Quelle jenes stoischen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Processes mit Gott selbst zusammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht statt dessen admirandum vermuthet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Wetzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Leyd. anführt.

aber offenbar zu einer Zeit entstanden sein müssen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen desselben beruhen. Diese Briefe selbst scheinen uns somit ebenso wie jene Mährchen, mit denen sie zusammenhängen, nur in solchen Stellen des Ephesiers, in welchen er sich wenn auch nur in einzelnen Beispielen und Vergleichen aus seinem Grundgedanken heraus auf die philosophische Erklärung und Auffassung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entstehung gehabt zu haben und noch bestimmter als jene hierauf hinzuweisen [1]). (Man sehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

---

1) Den Einfluß Heraklits auf die medicinische Wissenschaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thunlich. Nur das sei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu lassen, auf deren durchaus heraklitischen Inhalt bereits Geßner (a. a. O. und in seinen Anmerkungen zu der Bipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewiesen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälschlich zugeschrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es ist die pseudo-hippokratische Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegensätze, sondern sie sind auch voll von den eigenthümlichsten heraklitischen Anschauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja sie lassen, wie jeder im Ephesier bewanderte Leser sofort sehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ, σκότος Αἴδῃ, φάος Αἴδῃ, σκότος Ζηνὶ φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα· ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἡ ψυχὴ διακοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσκεται· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὑδάτος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει· τὸ αὐτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἕρπει — — ἔπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώρην, θήλεα καὶ ἄρσενα τὸν ἑωυτὸν τρόπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα*

So scheinen auch noch erhaltene (siehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen ist, aus seiner Verwandlungstheorie heraus Vorschriften über die angemessenste und beste menschliche Nahrung zu constituiren, Vorschriften, die hier schon eine rein naturwissenschaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philosophischen Speisegesetze resp. Abstinenzien der Pythagoräer*).

διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διακρίνεται· πάντα δὲ ταῦτα ξυμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα καὶ τυχόντα ἁρμονίης ὀρθῶς ἐχούσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίων διὰ πασέων, ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσιν πρόσθεν· ἢν δὲ μὴ τύχῃ τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσι γένηται ἡ πρώτη συμφωνίη· ἢν δὲ δευτέρη γένεσις ᾖ, τὸ διὰ παντὸς ἑνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαείσειεν· ἀλλ' ἀμείβῃ ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μεῖον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὅ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν καὶ θηλείων, διότι ἑκάτερα γίνεται, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ ὁκότερον ἂν τύχῃ τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὸν κινέεται ὑπὸ τοῦ πυρός· κινεόμενον δὲ ζωπυρῆται καὶ προσάγεται κτλ. — — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος καὶ τοῦ πυρὸς ξηραίνεται καὶ στερεοῦται· στερεούμενον δε πυκνοῦται πέριξ· — — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὑγροῦ διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, διὰ τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: „αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δε ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μίμεονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα καὶ διάφορα ἐόντα (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchstücke), διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὁπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσιος, οἷσι πάντα διαπρησσόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέκοτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ. Wir werden übrigens, wie dies schon oben einigemale der Fall gewesen ist, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieser Schrift zur Erörterung und Bestätigung heraklitischer Fragmente zu bedienen. Endlich ist zu bemerken, daß nicht nur diese, sondern auch die andere pseudo-hippokratische Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demselben Maße, so doch häufig und deutlich heraklitische Anschauungen zu Grunde liegen hat.

*) Ohne unsere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates selbst anzunehmen, äußert, wie wir

Wir kehren aber nunmehr noch einmal zu unserm Bruchstück bei Sextus zurück: „Sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserm Leben als in unserm Tod". Wir haben nunmehr gesehen, wie Heraklit wirklich das physiologische Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein sich erhält, ein Gedanke, der übrigens selbstredend von seinem Leben und Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verschieden ist, als die Durchführung eines und desselben Begriffs durch das natürliche von der Durchführung desselben durch das metaphysische Gebiet, ein Unterschied, der endlich für Heraklit gar nicht bestand. Was uns aber veranlaßt, auch in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den natürlichen Lebensproceß als solchen zu erblicken, ist erstens der Umstand, daß die Antithese von Seele und Mensch in derselben nicht ausgesprochen, vielmehr der Mensch ausdrücklich zum Subject des ganzen Hergangs, Lebens wie Sterbens gemacht ist. Andrerseits aber ist die Stelle doch

nachträglich ersehen, auch Bernays bereits in seiner Dissertation die Vermuthung, daß sich Heraklit in seinem Werke mit Aerztlichem irgend zu schaffen gemacht haben müßte, indem er sich dafür gut darauf bezieht, daß in dem platonischen Symposium der die heraklitische Meinung vertheidigende Eriximachos ein Arzt sei. — Einen Beleg für die oben von uns vermuthete herbe Kritik der Aerzte seiner Zeit in Heraklits Werk giebt jetzt das Bruchstück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τέμνοντες, καίοντες, πάντῃ βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας, ἐπαιτέονται* (wie Bernays statt *ἐπαιτιῶνται* setzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*". In seiner Dissertation hat übrigens Bernays die Hinweisung Geßner's auf den heraklitischen Inhalt der pseudo-hippokratischen Schrift de diaeta I. energisch wieder aufgenommen und unter Abdruck einer längeren Textesstelle daraus manches über den heraklitischen Inhalt derselben discutirt. Gleiche Benutzung derselben hat nach Bernays bei Zeller stattgefunden. Doch sind mehrere gerade der interessantesten Resultate des Schriftchens noch nicht hervorgehoben worden.

Andrerseits scheint uns Bernays zu weit zu gehen in der Art, in der er vermuthet, daß dieselbe aus Heraklits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abstammung aus dem Werke des Ephesiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen sei. Dies geben wir gern zu. Aber mit dem von Bernays behaupteten „Mischcharakter" der Schrift können wir nicht ganz einverstanden sein. Der Autor will nicht mischen, will nicht verschiedene Philosophieen mit einander verbinden; er will lediglich die heraklitische Philosophie zu seiner Unterlage haben. Ob er in seinen Durchführungen derselben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas mißversteht, ist eine andere Frage. Vielleicht wird sich aber manches, was als fremdartiger Beisatz erschien, im Verlauf noch als echt heraklitisch dem Gedanken nach zeigen.

schon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegensätze viel zu originell heraklitisch, um etwa anzunehmen, daß sie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entstanden sei, welche den Gegensatz des Lebens und Sterbens antithetisch an Seele und Leib vertheilen. Vielmehr ist ersichtlich, daß die von Sextus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Ephesiers bilden, wie auch Schleierm. (p. 494) sieht, obwohl letzterer sich nicht weiter auf das Verhältniß dieser neuen und dritten Form, in welcher in diesem Fragmente und der sich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelassen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieser Meinung das bereits mitgetheilte Bruchstück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine sei umschlagend das Andere, so daß also auch hier das Subject des Processes der Mensch selber bleibt, ohne in die Antithese von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber bestätigt unsere Ansicht die bisher unberücksichtigt gebliebene Grabschrift auf den Aithalides [1]), in welcher es von demselben heißt:

„*Καὶ κατὰ τὸν Δημόκρετον αὐτὸν σὺν Ἡρακλείτῳ*
Ἅμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου
Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἦμαρ ἀεὶ παρ' ἦμαρ".

Trotz der poetischen Form wird wohl jeder mit uns einverstanden sein, daß in diesem „Leben und Sterben immer Tag für Tag" ein echtes heraklitisches Bruchstück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es schon sehr häufig als seine Weise gesehen haben, durch ein *ἀεὶ* die entgegengesetzten Bestimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander seienden Wechsel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken [2]).

Hierher schlägt dann endlich auch das von Herakleides [3]) aufbewahrte

1) Tzetz. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται* bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das *ἀεὶ* noch ganz besonders als den unterscheidenden Charakter des Ephesiers hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Processes zum Unterschied von dem schlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das *ἦμαρ παρ' ἦμαρ* in unsrer Stelle kann nicht unheraklitisch erscheinen, wenn man ein späteres Fragment, von der sich gleichbleibenden Natur der Tage, betrachtet.

3) Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß diese Worte für sich allein zu fassen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchstück von den Flüssen zu beziehen ist, ergiebt sich, wenn man beachtet, wie Herakleides hier mehrere ganz verschiedene Bruchstücke des Ephesiers nur als Beispiele anführt, für

Fragment: „εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν“. „Wir sind und sind nicht“, in welchem Heraklit diese Identität am abstractesten ausgesprochen hat[1]).

Leben und Sterben, Sein und Nichtsein, sind also in allen ihren Formen, eben weil sie reine processirende Gegensätze sind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie sind, jedes von beiden, identisch mit seinem Gegentheil und müssen dies sein. Denn dem Heraklit sind die Gegensätze nicht ruhige Bestimmtheiten, sondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Ephesier statt wie seine Bearbeiter bei der sinnlichen Vorstellung der Bewegung stehen zu bleiben, zu dem logischen Begriff der Bewegung vorgedrungen. Die Bewegung war ihm nur beständiges Umschlagen in das reine Gegentheil und Rückumschlagen dieses u. s. f., wie schon Plutarch, — wenn nämlich gegen unsere Meinung diesem und nicht Heraklit selbst die Worte angehören sollten — so trefflich gesehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieses ist umschlagend (μεταπέσοντα) jenes, jenes umschlagend dieses“.

Aber nicht nur im Seienden ist jedes Einzeldasein die Einheit von Gegensätzen, sondern dies selbst kann und muß nur deshalb stattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengesetzten alles Dasein constituirenden

---

seinen dunkeln und sinnbildlichen Charakter, Bruchstücke, welche aber sämmtlich darin übereinstimmen, daß sie die absolute Identität des Gegensatzes aussprechen, was dem Pontiker als tiefe Symbolik erschien. Ferner würde die Rückbeziehung dieser Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweise des Ephesiers ganz widersprechende pleonastische Wiederholung des ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν sein. Und endlich ergiebt sich aus der obigen Darstellung, daß diese gleichzeitige Identität des Seins und Nichtseins auch unsrer selbst, die wir bei der Auffassung jener Worte als für sich bestehender erhalten, einer der eigensten und tiefsten Gedanken des Ephesiers gewesen ist, daher auch das Sichselbstsuchen (s. unten § 12).

1) Dieser heraklitische Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und besonders durch Euripides poetischen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verse des Euripides an:

τίς δ᾽ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius z. Sext. l. l. Suidas, in τίς δ᾽ οἶδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit scheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philosophische Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt sich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Ephesiers im Artemistempel auswendig gelernt (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Momente in sich selbst schon sein eigenes Gegentheil ist. Nicht nur die einzelnen entgegengesetzten Bestimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und schlecht, harmonisch und unharmonisch, Seele und Mensch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen ꝛc. sind identisch, — sondern die beiden großen Gegensätze selbst, welche alles Göttliche, Menschliche und Elementarische in ihre absolute Form zusammenfassen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Gesetzes des Werdens sind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegensätze, der zum Sein führt, wie Diogenes sagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), und derjenige der zum Nichtsein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), sind selbst mit einander identisch. Jedes dieser entgegengesetzten Momente ist selbst schon auch sein Gegentheil, der Weg nach Unten in sich selbst schon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieser isolirten Momente ist Bewegung und als solche nur beständiges Umschlagen in sein Gegentheil, das somit jedes von Beiden schon in sich selbst hat. Das Aufheben der Bestimmtheit ist nur Setzen einer neuen Schranke und Bestimmtheit; das Werden nur beständiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jede Bestimmtheit gerade als solche die Negation an sich, die sie wieder aufhebt; das Sein ist nur daseiendes Werden und sich Aufheben. Der Weg nach Oben ist daher, trotz alles Gegensatzes, in sich selbst nothwendig schon Weg nach Unten, dieser in sich selbst schon Weg nach Oben und identisch mit ihm. Und zum Glück — denn wie sehr würde diese Identität sonst bestritten werden! — existirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchstück des Ephesiers, in welchem er diese Identität unumwunden ausspricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß ist das des Chrysippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „— *καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*“, „und der Krieg und Zeus seien identisch wie auch Heraklit sage“. In der That haben wir ja schon oben (p. 49 vgl. § 5.) gesehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig diese Identität trotz des Gegensatzes auf dem Standpunkte des heraklitischen Gedankens ist. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*, sind nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern solche Processe, welche absolut nur in dem Umschlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demselben bestehen. Jedes von beiden hat das entgegengesetzte Moment also schon an sich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an sich schon das andere ist.

Jedes von beiden ist daher auch Totalität, Einheit seiner selbst und seines Gegentheils. Zeus ist daher auch mit dem πόλεμος, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identisch und umgekehrt! Und daß dieses Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung" erfährt, das zeigt das zum Glück diese Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverschleiert und dürr besagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweise und zwar gerade auch in den hippokratischen Werken aufbewahrt worden ist[1]), „ὁδὸς ἄνω κάτω μίη", „der Weg nach Oben und Unten ist einer" (ein und derselbe). Und wenn Hippokrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, so thut dies dafür Tertullian[2]) „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit sagt, Ein und Derselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten".

Freilich haben auch so und trotz dieser ausgesprochenen Identität des Wegs nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht gesehen, daß sie es in der ὁδὸς ἄνω κάτω durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarprocesses, sondern nur mit den in sinnlicher und sinnbildlicher Form ausgedrückten logischen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtsein als processirenden, zu thun haben! Freilich haben sie sogar auch so nicht einmal die Identität der ὁδὸς ἄνω und κάτω aus dem sie so unumwunden aussprechenden Fragmente einzusehen vermocht, weil sie den ganzen Inhalt heraklitischer Philosophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefsten Ausspruch und Centralpunkt derselben keinerlei Sinn und Verständniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementarischen in demselben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in sichtlicher Verlegenheit das Bruchstück mit der erstaunlichsten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementarischen Verwandlungsstufen beziehen[3]),

1) Hippocrat. περὶ τροφῆς T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. dazu T. XV. p. 411. Kuehne.

2) adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.

3) Er sagt: „Und was können (!) jene Worte anders sagen sollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entsprechend wären", womit Schl. meint, daß weil sich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Wasser, dieses in Feuer umwandelt, so bezöge sich hierauf (weil in beiden Wegen dieselben Stufen durchlaufen würden) unser Fragment. Aber abgesehen davon, daß dieses sich Entsprechen beider Wege immer nicht mit μίη und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, statt identisch zu sein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entschiedensten Gegensatz stattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abstract entgegengesetzter Weg, den z. B. das

während doch μέν niemals eine formale Gleichheit und dem Ephesier zumal immer nur eine substantielle Identität ausdrückt (weshalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ übersetzt), ja während doch endlich eine solche formale Gleichheit der Verwandlungsstufen des Elementarischen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie sich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden sein konnte. Letzteres hat auch wohl schon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 164): „Bei aller hier stattfindenden Verschiedenheit aber soll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich sein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'sche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtsein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerste Quintessenz heraklitischer Weisheit genannt, weil sich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anschauung des Ephesiers ergiebt. Der Verstandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtsein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegensätzlichkeit gegen das zum Sein führende festhalten müssen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausspricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logischen Begriffe des Werdens durchgedrungen war, in welchem Sein und Nichtsein identische und rastlos in einander übergehende Momente sind.

Das wahrhafte Princip Heraklits ist nicht einfaches Nichtsein, ruhige

---

Wasser einschlüge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenso wäre das sich nach Oben zu Wasser Umwandeln der Erde immer nur ein andrer Weg und gerade nur der entgegengesetzte gegen die nach Unten zu sich in Erde umwandelnde Bewegung des Wassers. Die Stufen wären wohl dieselben, aber die Wege durchaus nicht; ebenso wie eine Haustreppe — und fast scheint man sich so Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzustellen — allerdings stets aus denselben Stufen besteht, das Herunter- oder Hinaufsteigen derselben aber immer nur entgegengesetzte Bewegungen sind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenstufen sind dieselben; es ist bei Heraklit selbst nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsstufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt sich auf dem Wege nach Unten in Wasser um; das Wasser aber wandelt sich nicht mehr jetzt, wie man durch die stoischen Berichte verführt bei dieser „formalen Gleichheit“ annimmt, erst in Erde um, um dann wieder in Wasser und endlich in Feuer rückzugehen, sondern nach den eigenen Bruchstücken des Ephesiers ist die Bewegung die: das Feuer wandelt sich in Wasser um, das Wasser aber theilt sich sofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt sich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Wasser umgewandelten Feuers läuft also sofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu passiren (s. §§ 20 sqq.). Es ist also nicht einmal eine formal gleichmäßige Abstufung bei Heraklit vorhanden.

Negation, sondern Negativität, welche die beständige Aufhebung des Seins zum Nichtsein und des Nichtseins zum Sein, der immer in einander umschlagende Wandel dieser Momente ist. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment schon in sich. Sie ist das, was sie ist, nur als die Vermittlung mit sich selbst durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, diese Negativität, ist die heraklitische Bewegung. Die *ὁδὸς ἄνω*, das Nichtsein als thätiges gedacht, ist selbst sofortiges und perennirendes Umschlagen ins Sein und Erzeugen desselben; die *ὁδὸς κάτω*, das Sein nicht als das starr unbewegte der Leichname, sondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, ist perennirendes Aufheben seiner zum Nichtsein. So ist die *ὁδὸς κάτω* in sich selbst schon nothwendig der Weg nach Oben und dieser wieder in sich selbst schon der Weg nach Unten. Erst diese schon in jeder dieser Bestimmungen für sich, und darum in Allem was existirt, vorhandene Einheit beider, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, ist das Werden, dessen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten sie bilden. Diese Identität*) beider ist

---

*) Diese unsere Auffassung des Fragments erhält jetzt, wenn sie noch einer Bestätigung bedürfte, den frappantesten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchstück „*γναφείῳ* (wie Bernays setzt), *φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ — ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλομένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφὴ εὐθεῖα καὶ σκολιή. ἄνω γαρ ὅμου καὶ κύκλῳ περιέλκεται — μία ἐστί φησι καὶ ἡ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστί καὶ τὸ αὐτὸ· ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὠὐτή*“. „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, ist einer und derselbe. Und das Unten und das Oben ist eines und dasselbe und der Weg nach Unten und Oben ist einer und derselbe“.

Unmöglich kann die substantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachdrücklicher und energischer hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß selbst dieses Fragment den geistvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie seine Vorgänger so aufzufassen, p. 472: „Und daß dieser Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten ist derselbe“. Abgesehen davon, daß ein solches gleichmäßiges Einhalten, wie schon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall ist und abgesehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in diesem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange“ sprechen, da doch nach dem Bruchstück nicht nur der Weg selbst, sondern auch „*τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω*“, das Oben und Unten selbst, also auch die entgegengesetzten Endpunkte des Weges ein und dasselbe, mit einander identisch sind. Wollte man auch, um zu unserem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieselbe Stufenreihe nach Oben und Unten führt, für einen identischen Weg nach Oben und Unten nehmen, so wird doch das Oben und Unten selbst bei ihr nie für dasselbe ausgegeben werden können. Wie

daher das das All durchwaltende Gesetz (λόγος). Diese Identität beider ist als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtseins die unsichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weise, der höchste Zeus, oder wie die Stoiker sagten, der ätherische Leib der Weltbildung; Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegensätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterschieds- und Weltentwicklung bildet, in ihre reine Einheit eingeschlossen sind, ätherisch deshalb, weil diese beiden Momente in dem reinen Wandel dieser Einheit eben noch nicht zu realen Unterschieden herausgetreten sind. Diese Einheit beider ist aber eben deshalb nicht weniger auch das Gesetz, welches sich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden ist; es ist die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erscheinungen und ihr realer Wechsel nur den Leib bildet. Die Welt der sinnlichen Existenzen ist nur das Dasein, Setzen und Erzeugen dieser ideellen und an sich identischen Unterschiede als real verschiedener und gegen einander fester, an denen aber ihre innere Identität, eben weil sie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und sie in den Proceß der sich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Ist, um uns so auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, gesetzt in der einseitigen Form der ὁδὸς κάτω oder des realen Seins, — so muß dafür an diesem, daß es innerlich vielmehr ebenso nur Weg nach Oben ist, rastlos hervorbrechen und das gesammte reale Sein selbst sich darstellen als das, was es ist, als das bloße Dasein des ununterbrochenen Nichtseins[1]) oder der ὁδὸς ἄνω, als der immer in sein Gegentheil umschlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Wesen und Quell der sinnlichen Realität ist und der Fülle ihrer Unterschiede.

Man muß diese Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltenen Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin besteht Heraklits Vergleich — ist auch die geradansteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derselben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegensätze durchdringen sich und sind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies daher denn auch der tiefste innerste Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtsein)", welches nach Schleiermacher Aristoteles und Plutarch dem Ephesier blos „leihen", welches ihm aber auch überall Plato und seine eigensten Bruchstücke leihen und welches Schleiermacher wegstreichen möchte, nicht sehend, daß er damit den ganzen Heraklit selbst fortstreichen würde.

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitischen Bruchstücke wahrhaft zu verstehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen diesen in sich entgegengesetzten und mit sich identischen absoluten Weg, der eben kein andrer als der Weg und der Begriff des Werdens ist und den deshalb Alles beständig durchläuft, wie sowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darstellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (s. d. Bruchstücke bei Plato oben p. 90 und p. 72) schlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen festen Unterschiede; und eben weil die *ὁδὸς κάτω* in sich selbst schon immer *ὁδὸς ἄνω* ist, ist dieses Auseinandertreten in die Unterschiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derselben in die reine Einheit, in die sich aufhebende Bewegung des Wegs nach Oben; so daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt stehen, nur Ausfluß ein und desselben tiefen Gedankens sind. Wie das sich zur Vielheit unterscheidende und aus dieser immer in sich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unabläßig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem sie zu Menschen ersterben, wie das natürliche Leben in den Ausscheidungs- und Reproductionsprocessen, in denen es allein sein Dasein hat, unabläßig diesen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die physiologischen Zustände von Schlafen und Wachen (s. § 30) das beständige Durchlaufen desselben bilden, — nur so durchläuft ihn auch das elementarische Dasein in seinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch sehen werden, als das absolute Werdensgesetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Vorherbestimmung für Alles und ist daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte [1]), eine ausschließlich und

1) Jene sinnliche Auffassungsweise äußert sich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die *ὁδὸς ἄνω* übersetzt: „den Gang feuerwärts" und die *ὁδὸς κάτω* mit „Gang erdwärts", wie auch Ritter (p. 103) gleichfalls schlechtweg sagt, dem Heraklit sei der Weg nach Unten „das Heruntersteigen vom Feuer zur Erde" und der Weg nach Oben das Hinaufschreiten von „Erde zum Feuer". Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitische Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* so ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu übersetzen?

Wir wissen wohl, eine große Schuld an dieser Verwirrung trägt Diog. L. selbst, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Wesentlichen richtige und wahre, von ihm selbst aber keineswegs verstandene Definition der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω* gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben gesagt hat, durch den Wechsel dieses Weges entstehe und des-

lediglich den physikalischen Elementen als solchen zukommende Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr selbst nur die realen sinn-

halb, mit einem γὰρ seine Erklärung einleitend, fortfährt: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ κτλ. und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde beschrieben, hinzufügt „das sei der Weg nach Unten", und nach der Beschreibung des Elementarprocesses von Erde zu Feuer ebenso: „das aber ist der Weg nach Oben". Den Worten nach ist das, von andern dabei unterlaufenden groben Irrthümern hier noch abgesehen, auch nicht unrichtig. Denn das ist wirklich im Elementarischen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal, daß diese Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausschließliche und totale Bedeutung desselben enthalte. Sollte aber auch dieser gedanken- und kritiklose Polyhistor wirklich in diese Verwechslung gefallen sein, welcher Grund ist das, in denselben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung selbst die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definirt er den Weg nach Unten als das zur „Genesis" führende Moment und als Streit (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον) und den nach Oben als das zur ἐκπύρωσις führende und als Friede oder Uebereinstimmung.

Ist aber diese wahrhafte Erklärung von Diogenes selbst nicht einmal verstanden worden, so spricht das nur umsomehr für ihre Autorität, da er sie dann, wie auch wohl gewiß der Fall, aus besseren Quellen eben nur abgeschrieben und so gleichsam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gewicht zukäme, als seiner eigenen mit γὰρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Genesis führenden Weg mit „Gang erdwärts" übersetzen wollen? Ist denn dem Heraklit die γένεσις blos die Eine Stufe der Erde, oder ist sie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man schon durchaus sich dabei lediglich an elementarische Formen halten, so durfte man dann dennoch nicht den Weg zur γένεσις mit Weg erdwärts übersetzen. Denn dem Heraklit ist nicht die Erde, sondern vielmehr das Wasser, resp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Genesis gewesen (vgl. §§ 19 u. 21), so daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Resultat käme, Weg wasserwärts zu übersetzen. Und wie kann man — zwar bei Ritter, da dieser zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, ist dies wenigstens consequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur ἐκπύρωσις führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπ.), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts übersetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgehen in elementarisches Feuer wäre, derselbe Schleiermacher, der doch selbst so trefflich gesehen hat, daß die s. g. ἐκπύρωσις keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einsicht, mit deren consequenter Durchführung jene Uebersetzung in großem Widerspruche steht! Weit vorsichtiger und richtiger ist schon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „Die von den Hemmungen sich befreiende Bewegung war dem Heraklit im Wege nach Oben (ὁδ. ἄνω), die durch die Gegensätze gehemmte im Wege nach Unten (ὁδ. κάτω) begriffen" ꝛc., Worte, in welchen es also schon enthalten ist, daß es sich in der ὁδὸς αν. κατ. nicht bloß um die sinnlichen Elemente als solche handelt, sondern ihr der allgemeine heraklitische Gedanke der Bewegung und des

lichen Unterschiede und Stufen des Werdens sind und darstellen (vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

Werdens zu Grunde liegt, dessen sinnliches Dasein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenstände werden, seine allgemeinste Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einsicht in die logische Natur des heraklitischen Werdens, in die Gegensätzlichkeit seiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über diesen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Angedeuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik als solcher die ὁδὸς ἄνω κάτω und die hier hervorgehobenen Mißverständnisse derselben zu ihrer letzten Lösung gelangen werden.

---

§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod ist, Menschen, oder auch den Seelen Tod Menschen zu werden, so heißt es auch: es ist den Seelen Tod flüssige zu werden.

Es wird uns dies sogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die schätzbarsten Bruchstücke über Heraklits Naturlehre mittheilt, sagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung gewesen und er es in diesem Sinne Meer genannt habe[1]) („— — *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν*"). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung[2]) (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist.

Daß die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts Anderes, als daß sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.

So zuerst in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Seele die oberste Stufe, den sonstigen Platz des Feuers einnimmt. So

---

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebensosehr in ägyptischer Religion und Seelenlehre, als bei den Orphikern war. Man vgl. blos, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „*διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ἕλον τίνα οὖσαν*; Clem. Al. Strom. VI, 4. p. 757. Pott; Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — *εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών*" *κτλ.*

bei Philo[1]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ *κτλ.*, „den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden“. Ebenso bei Clemens[2]): „*ψυχῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ *κτλ.**) (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht interessirt). Und in entsprechender Weise, die nun aber auch den Gedanken durch den symbolischen Ausdruck hindurchscheinen läßt, sagt Proklus[3]) aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der genesiurgischen Feuchtheit überschwemmt, erschlafft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, so ist auch dieses ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, sagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der schon Schleiermacher p. 517 eingesteht, daß nicht nur die letzten Worte *ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.*, sondern, trotz der neuplatonischen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitisch werde zugegeben werden müssen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine sehr echte Beschreibung des Gegensatzes ist, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele sehen werden.

Nur ein scheinbarer Widerspruch, in der That aber übereinstimmend ist, was uns Porphyrios selbst sagt in einer Stelle, deren Schluß schon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergesetzt werden muß. Porphyr spricht von den Nymphen und den Najaden insbesondere[4]): „Diese (*αἱ ναΐδας*) werden von dem Gewässer (*ναμάτων*) so benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Wassern eigenthümlich vorstehenden Kräfte; sie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinuntersteigenden Seelen ebenso (*τὰς εἰς*

1) De mundo incorr. p. 958. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

*) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστι καὶ Ἡράκλειτος „εἷς, λέγων, ψυχῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber schlägt vor *εἴη ἄν*, was aber schwerlich zu acceptiren sein dürfte; vielleicht ist vor *θάνατος* ein *τίς* ausgefallen) *ὕδωρ γενέσθαι* soll seinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele existire, nämlich die, wie wir bald sehen werden, gerade ihre Lust bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derselben, während der andere Tod, — der, den die Menschen meinen — gerade nur wahres Aufleben für sie ist.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn sie meinten, daß die Seelen an dem Wasser hangen, das von dem Hauche Gottes durchdrungen ist (ὕδατι θεοπνόῳ ὄντι), wie Numenius sagt, welcher auseinandersetzt, daß deshalb der Prophet gesagt habe, es schwebe der Hauch Gottes über dem Wasser und daß deshalb die ägyptischen Dämonen[1]) sämmtlich nicht auf dem Festen stehen, sondern alle auf einem Schiffe, sowohl Helios als alle in die Geburt heruntersteigenden Seelen, als welche man alle auf dem Flüssigen schwebenden auffassen muß, weshalb auch Heraklit gesagt habe: „„ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν““, „„Lust, nicht Tod, sei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Lust aber sei ihnen der Fall in die Genesis““ und anderswo habe er gesagt, daß „„wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod““ (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). — Die Lust des Feuchtwerdens ist nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Lust des individuellen Daseins einzutreten, oder wie die mythische Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Lust der niederen Seelen, die in den Dionysosspiegel schauend sich verleiten lassen, in die Zeugung herabzusteigen (siehe z. B. das Vasengemälde bei Creuzer Abbildungen Taf. IX.). Diese Lust ist eine solche, bei welcher wir wesentlich an die Worte denken müssen, welche Lucian[2]) dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τωὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη“, „dasselbe ist Lust (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderst die sich an die Worte des Porphyrios eng anschließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.[3]) und die gelehrten Ausführungen von Wyttenbach[4]) hierzu, der dieselbe auf die bekannten platonischen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe diese Lehre aus Heraklit geschöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτήκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἵμερον καὶ πόθον ἕλκοντα πρὸς γένεσιν ἣν οὕτως ὠνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

verwiesen werden muß. Und um unsere eigene Ansicht, die wir schon lange durch unsere Darstellung hindurchscheinen ließen, schon hier gerade herauszusagen[1]), so ist uns sowohl schon von dem bloßen Namen „*ὁδὸς ἄνω κάτω*“, als auch von so vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüssigwerden derselben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mühsal und als Erholung geschilderten unablässigen Wandeln der Seele mit dem demiurgischen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablassen der Seele von diesem ununterbrochenen Wandel — indem sie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Genesiurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derselben und von so vielen andern Aussprüchen schlechthin unbegreiflich, wie Heraklit zu diesen Ausdrucksweisen gekommen sein sollte, wenn er nicht die ursprünglich ägyptische und durch die Orphiker und Pythagoräer in Griechenland verbreitete mysteriöse Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος*[2]) und *κάθοδος*) als Substrat benutzt hat, um in diesen religiösen Dogmen und deren mythisch-sinnlicher Form seinen ureigenen Begriff einhüllend darzustellen, auch hierin wieder folgend seinem Gott, der „nicht heraussagt, noch verbirgt, sondern andeutet“ und der symbolischen Sprache, welche die Natur spricht in ihren Existenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerst den Namen *ὁδὸς ἄνω κάτω* betrifft, so bezieht sich nämlich das, was wir oben über die Angemessenheit dieses Namens gesagt haben, nur auf den Ausdruck: *ὁδός*, Weg, insofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt ist. Anders dagegen verhält es sich mit dem *ἄνω κάτω*, welches, da der heraklitischen Philosophie, wie bisher nur zu sehr übersehen worden, jede örtliche Bewegung (insofern sie die principielle Bewegung oder *ἀρχή* sein soll) fremd ist, derselben durchaus unangemessen ist und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Denn kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher sagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erste setzen. So etwas, daß die heraklitische Bewegung, welche durchaus nur *μεταβολή*, d. h. Umwandlung, Umschlagen in das Gegentheil ist, eigentlich mit der Ortsbewegung eins sei, ließ sich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die aristotelische Matereologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir diesen Irrthum erst später

1) Vgl. § 26.

2) Ueber der Seelen *ἄνοδος* hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geschrieben (Augustin. de civ. dei X, 29.).

und nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik näher nachweisen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweisen müssen. Hier also einstweilen nur soviel: Nur das Umschlagen der Gegensätze von Sein und Nichtsein ineinander, oder die unsinnliche Bewegung ist die allein principielle Bewegung Heraklits. Von dieser ist die Ortsbewegung wie jede sinnliche Bewegung und Veränderung erst die Folge und Wirkung. Fast überraschend richtig sieht dies Philoponus in einer später (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener selbst nie körperlichen (ἐν σώμασι ἀσώματον) und sich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unsinnlichen Bewegung treffend sagt, daß sie erst der „anderen" (d. h. aller sinnlichen und also auch der örtlichen) Bewegung Ursache sei (ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία).

Es ist somit das örtliche „Oben und Unten" als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für sich schon eine deutliche Hinweisung sein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieses Namens ist, sondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um seinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffassung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieser als ganz unbestritten und selbstredend, häufig ganz unbewußt, voraussetzte, ist eben nur durch diese sinnliche Form des ἄνω κάτω und durch ihre eigene sinnliche Vorstellungsweise verführt worden und würde sich, wie seines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchstück von Heraklit selbst berufen können, in welchem örtlich-abgestufte Bewegung als Princip erscheint oder auch nur aus reell festgehaltenen Unterschieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitischen Physik selbst immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erscheinungen geschritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erscheint vielmehr stets im Gebiete des Seelischen wie des Physischen das dialectische Umschlagen in das Gegentheil, eine Bewegung, welche nicht die sinnliche der Ortsbewegung ist und wohl schwerlich ganz von selbst ohne eine solche concrete Anspielung und halb deutende, halb die Unaussprechlichkeit des eigenen dialectischen Gedankens in jenem Dogmen-Material darstellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten" ausgesprochen worden wäre. Aus dieser mit so gänzlichem Unrecht stets als principiell unterstellten Ortsbewegung entspringen denn auch die vielen Mißverständnisse der Neueren, das Nichterfassen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falschen Vor-

stellungen von einer „obersten und höchsten Region“ des Feuers, oder einer örtlichen Transcendenz der höchsten Seele und des *περιέχον*, Irrthümer, die wir theils schon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Gelegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es erst klar, wie Der, welcher gesagt hat: „die Welt hat keiner der Götter gemacht“, Der, in dessen Fragmenten wir so oft die glühendste Polemik gegen den Volksglauben finden, sich doch wieder in andern Bruchstücken soviel mit Göttern, Daimonen ꝛc. zu schaffen machen konnte und sich an die religiöse Vorstellung davon anzulehnen scheint.

Aber auch abgesehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und Unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen *ἄνοδος* und *κάθοδος*, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zeugung, jene Sätze von den Menschen, die gestorbene Götter sind und umgekehrt, von dem, was sie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet der realen Weltbildung und Zeugung ꝛc. ꝛc. und jenen „Haß der flüssigen Natur“, wie sich selbst Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja fast wörtlich wieder in dem, was in den Schriftstellern über jene Seelenlehre [1]) anzutreffen ist*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiösen Vorstellungen in das Gebiet seines Philosophirens hineingezogen und seinen Begriff in ihre Gestalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald sehen werden eine Polemik gegen Dionysos selber erheben. Nur darf niemals — und das ist freilich eine Hauptsache —

---

1) Man sehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (s. § 9 sq.) noch folgenden O. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII, 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Heidelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darstellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 parallelisirten Stellen des Dio Chrysost., Philo, etc. etc., sowie das Citat aus Jamblich und das darüber Gesagte.

*) Und wie deutlich weist jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auferstehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieses Darstellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX, 10. p. 283 u. Bernays Rh. Mus. IX. p. 245: „*Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας*

der ideelle, begriffliche Unterschied übersehen werden zwischen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht übersehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Priesterweisheit ist, sondern daß er nur seinen speculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptischen Priester noch persischen Magier erkannt worden war, daß er seinen Gedankengegensatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Verharrens, des Allgemeinen, das ihm im unaufgehaltenen Wandel besteht, und des an sich festhaltenden bestimmten einzelnen Daseins, in die religiösen Vorstellungen von den feuchtwerdenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen sind ꝛc., hineinträgt; daß ihm diese religiösen Vorstellungen somit nicht die Sache selbst, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung seines Begriffes sind; ein Unterschied, den freilich sowohl Porphyrios als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meist zum Theil übersehen. Es ist, um dies an Einem Beispiele so deutlich und durchsichtig als schon hier nur immer möglich ist, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindesten benachtheiligt wird, daß sie für Aeneas selbst freilich nicht vorhanden war. Aeneas sagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (*ἀναγκαίαν διαδοχήν*) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (*ἐπεὶ* — fährt er fort —) es Mühsal für sie sei, dem Demiurg in seinem rastlosen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, so werde sie durch die Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieses in dem reinen demiurgischen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (*φυγή*) von Gott und Verkörperung soll also, nach Aeneas, den Grund und das Wesen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge" ausmachen. Allein diese nothwendige Aufeinanderfolge ist, nach Aeneas selbst, — da er sie ja selbst als den Weg nach Oben

---

γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν". Kann man deutlicher — in der Form — ägyptisiren? Treffend bemerkt Zeller p. 483, 6: „Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. *E. κ. ἡμ.* 120 ff. 250 ff." Aber gewiß versteht auch er dies mit uns so, daß wir selbst durch den Tod zu solchen Dämonen, zu solchen „Hütern der Lebenden und Leichen" werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 415. p. 700 sq. W., wo diese Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heroen in die engste Beziehung zu heraklitischer Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 26.

und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberfluß noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Jamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt διαδοχὴ ἀναγκαία ausdrücklich ἀμοιβὰς ἀναγκαίας ἐκ τῶν ἐναντίων sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirt. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebensosehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts andres, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankengegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen; sie müssen aus der Mühsal dieses Wandelns und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraklit nichts

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herausringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein übersinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheuere Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszuringen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerstört er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausspruch „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος", der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Dasein, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten", einem Ausspruch, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Substanz seiner Philosophie sich aus Priesterweisheit schöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darstellung der ägyptischen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Diese ägyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der ὁδὸς ἄνω κάτω den Sinn seines genialen Systems unterlegte“. —

---

§ 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieselbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, setzt derselbe Autor in einer sich an jene bald darauf anschließende Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da sie wiederum heraklitische Bruchstücke enthält, trotz ihrer Länge mindestens in ihrem wesentlichen Zusammenhange mittheilen müssen. Porphyr spricht von den heraklitischen und stoischen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüssen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es ist nun nothwendig, daß auch die Seelen, ob sie nun körperliche seien, oder zwar unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομένας*[1]) *δὲ σῶμα*) und am meisten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leiber geknüpft werden sollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἴς τε αἷμα καὶ δίϋγρα σώματα*), sich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας*); weshalb auch durch die Ausschüttung von Galle und Blut die Seelen der Gestorbenen sich zu uns hinwenden (bei der Todtenbeschwörung nämlich); und daß die den Körper liebenden Seelen den feuchten Hauch an sich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zusammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθεν νέφος συνίσταται*); indem diese (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des nassen Hauches in ihnen, werden sie sichtbar (*ὁράτας*[2]) *γίνεσθαι*); — — die reinen

1) Dies *ἐφελκομένας* ist ein Ausdruck, der sich oft in der Verbindung mit *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieses heraklitischen Weges auch bei Plato ausdrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω.* (cf. das Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man sehe hierzu das, was über das gegensätzliche „*ἀφανίσθεντα*“ oben gesagt ist p. 100, 5. und p. 121.

Seelen aber sind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι*). Herakleitos selbst aber sagt: „„die trockne Seele (ist) die weiseste"", *αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος*: „*ξήρα ψυχὴ σοφωτάτη*".

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Ephesiers in einer neuplatonischen und somit für Heraklit selbst nichts beweisenden Gedankenverbindung mitgetheilt sei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns dasselbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit selbst angehörend mindestens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm selbst vorkommenden Zusammenhang nachweisen. So zunächst bei Clemens[1]): „*οὕτω δ' ἂν καί ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καί ξηρὰ καί φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", wo Schleiermacher übersetzt: „denn ein trockner Strahl ist die weiseste und beste Seele"[2]) und in dem bald darauf Folgenden: „*οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσιν νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*", „noch wird sie durchnäßt sein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht" — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenso in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit sagt, daß diese trockene Seele nur den Leib durchzucke wie ein Strahl die Wolke[3]): „... *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἁγνόν· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥςπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*", „denn dies ist eben jene trockene Seele, welche die beste ist, nach Heraklit, den Leib durcheilend wie ein Strahl die Wolke". Hiernach[4]) kann das Urtheil über das Authentische in dem vornehmlichen Inhalt und Zusammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft sein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns versichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beste Seele sei, ist Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

---

1) Clem. Al. Paedag. II, 2. p. 184. Pott.

2) Diese Uebersetzung schließt aber auch eine Versetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl" dürfte tautologisch sein, weshalb die Stelle wohl lieber so zu fassen sein dürfte: „Denn ein Strahl ist die Seele; die trockene, die weiseste und beste". Dies bestätigt sich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπή*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. siehe die im Verfolg vorgeschlagene Verbesserung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr ist es eine feurige[1]) und sonnenartige Trockenheit.

Diese feurige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. So lange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher jene reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Saamen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt (§§ 20 u. 21) — so tritt auch die Seele, jemehr sie sich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf sich beruhen wollenden Sinnlichen und seiner Lust, geht mehr und mehr ihrer echten Substanz und dadurch auch des Erkennens verlustig, welches, wie wir später sehen werden, gleichfalls nur durch die Selbstbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles festen, beharrenden, sinnlichen Seins, welches die trügerischen Sinne vorspiegeln, ja durch das stete Aufgeben ihres eigenen sinnlichen Daseins[2]) bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 sagt, daß Heraklit in jenem Bruchstücke von der den Leib wie ein Blitzstrahl die Wolke durcheilenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darstelle, den Leib wieder zu verlassen, so ist dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Bestätigung dessen, was wir oben über den sinnbildlichen Stoff der religiösen Seelenlehre sagten, in denen Heraklit diesen Theil seiner Philosophie dargestellt hat. Aber erschöpfend ist dies nicht, sondern es liegt hierin auch noch die schnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgesetzt den Leib, auch so lange sie in ihm ist, durcheilt und erst durch diese, sein sinnliches Dasein, wie sich zeigen wird, unaufhörlich aufhebende Bewegung, alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal selbst die in der sinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

---

1) Es ist ein Unterschied, sagt Psellus, zwischen der animalischen Wärme und der feurigen; jene ist flüssig, diese trocken und brennend, de Operat. daemon. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἡλιακὴν* (*θερμότητα*) *ὡς καυστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται· τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρον οὖσαν καὶ μεθ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

und Auffassung des Objectiven vorhanden ist, so daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte selbst die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geschweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweisung und tiefere Begründung dieser Sätze wird sich erst bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwiesen werden muß.

Die Zeugnisse über die trockenen Seelen sind nun, so kurz sie sind, doch unter sich sowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, so daß es nicht leicht ist, auf den ersten Blick die Form herauszufinden, in der Heraklit selbst jenen Satz ausgesprochen hat, und Schleiermacher sich mit Recht veranlaßt sieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteste Form des Hauptsatzes bestimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene [1]): „*αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, „die trockene Seele (ist) die weiseste und beste“. Aehnlich bei Glycas [2]): „*ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη*“ und dann umgestellt [3]) „*ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη*“.

Etwas abweichend sagt Plutarch [4]): *Ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριῶδες καὶ καθαρόν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*“. „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätherisch und rein macht: Dies eben ist die trockene Seele nach Heraklit“ [5]). Zuvörderst muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchischen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortfährt: „Die Nässe aber (*ὑγρότης*) stumpft nicht nur das Gesicht und Gehör ab, sondern auch die Spiegel berührend nimmt

---

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit seinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieses Citat (p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraklit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— *οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς, μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.*

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. siehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar schließt der letzte Satz sich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was sich sofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (*αὐγή*) ist die Seele nach Heraklit“ annimmt.

sie ihnen den Glanz und der Luft die Durchsichtigkeit"[1]), — so ist dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitisch und eine Hinweisung darauf, daß Heraklit durch solche und ähnliche Beispiele ausgeführt haben dürfte, wie selbst die durch die sinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geschwächt und aufgehoben wird, so daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche sich als Princip seines Erkennens ergeben wird, — verlustig, mehr und mehr in jene Isolirung und jenes einzelne dumpfe Fürsichsein verfällt, worin ihm der Gegensatz des Wahren und Sittlichen bestand.

Im Uebrigen wollen nun Heyne und Wesseling das *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχή* in jener Stelle in *αὐγή* umändern. Schleiermacher sträubt sich hiergegen und ich stimme ihm deshalb bei, weil in dieser Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitische Dictum vorhanden, nicht aber eine direkte Anführung zu finden ist. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Musonius über die Wahrung: *οὕτω δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἐπάρχειν καθαρὰν καὶ ξηρὰν φασιν ὅλων ἀριστον καὶ σοφωτάτην εἶναι τὸν καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντος· „ἡ δὲ ξηρὴ αὐγὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“.* So liest nämlich nach einer englischen Handschrift die Gaisford'sche Ausgabe, so daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich ist. Andere lesen *αὖ γὴ ξηρὴ ψυχή* und noch Andere *αὐγὴ ξηρή* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher lesen zu wollen scheint, welcher das *αὐγή* für eine verwitzige Verbesserung erklärt; allein diesmal sehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χείρονα ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — ist klar, daß diesmal von *αὐγή* nicht die Rede sein, sondern es hier wirklich nur *αὖη* heißen kann.

Nichtsdestoweniger ist aber auch *αὐγή* ganz und gar in demselben Zusammenhang von Heraklit selbst gebraucht worden, wie schon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐγή* zeigt, welches daselbst durch das *φωτοειδής* unumstößlich ist, und auch die Stelle des Galen[3]): *„... εἴγε μὴν ἐφ' Ἡρακλείτου καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν „„αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη““.* „Ein trockner Strahl (ist) die weiseste Seele".

1) Der dieser Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffassung Xylanders gehalten.

2) Ap. Stob. Serm. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV, 786. Kuehn.

Ganz ebenso führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchstück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὅς φησι· αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffassung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung ꝛc. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγή* geschrieben haben muß. Und noch sicherer vielleicht wird das *αὐγή* erwiesen durch die Worte des Plutarch[1]): „*αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν*“ „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiseste Seele“, — wo also gerade das *ἔοικεν* das *αὐγή* absolut erfordert, obgleich Heraklit selbst nach seiner Art nicht gesagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, sondern ein trockner Strahl ist die weiseste Seele[2]).

Eine ganz andere und interessante Abweichung findet sich in einem Fragment des Philo[3]). Nachdem er gesagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menschen hervorbringe, die Ursache hiervon aber sei, daß durch die Feinheit der Luft die Einsicht geschärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht sagt: „„*οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχή σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*““, wo die Erde trocken, ist die weiseste und beste Seele“, so daß sich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung seines Gedankens durch Climatisches und Geographisches, wenn auch nur hin und wieder und beispielsweise eingelassen zu haben scheinen muß[4]). — Diese

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die schon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getadelte Doppelwendung in der Blumenlese des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Wesseling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müssen, in den afrikanischen Wüsten werden die besten Menschen erzeugt, worauf ihm Schleiermacher entgegnet, „daß Heraklit, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Bestimmendes gesagt haben wird.“ Es könnte nun in der That scheinen, als hätte Schleiermacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὴν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς .... ἔστιν ἄρα ἀλλαχοῦ τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὕψος ἐκτεινομένη διάστασις· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „„διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἄτλαντιον ὄρος ἀπελθεῖν““*. „Der durch vieles unwegsame Land Gewanderte gelange zu dem atlantischen Gebirge“, so daß Heraklit hierin die Abwechslung der Gegensätze auch in der

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für sich; Schleiermacher hätte dasselbe aber auch gegen Wesselings (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einspruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, statt *οὐ γῆ* wieder *αὔη* lesen wollen, absolut sicher stellen können durch Beziehung einer Ciceronischen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoiker Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II, 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis, aër. et loc. I, 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daselbst angef. O. vgl. Jetzt entscheidet überdies schon der armenische Philo (de Provid. II. § 109. p. 117. Aucher. T. VIII, p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *αὐγή* und *αὔη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit selbst habe sowohl gesagt „*αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, als auch „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“. Dies ist ganz richtig, allein es ist dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die so sehr ähnlichen Formen *αὔη ψυχή* und *αὐγὴ ψυχή* sind gewiß vom Ephesier nicht ohne Absicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αὔη* und *αὐγή* ein etymologisches Wortspiel Heraklits

---

geographischen Beschaffenheit der Länder nachgewiesen zu haben scheinen könnte. — Die Verbesserung des Fabricius *Ἡρακλέα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex bestätigt, welchen Herr Professor Schneider in Breslau für seine beabsichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdestoweniger aber, — denn eine Handschrift dürfte hierbei schwerlich entscheidend sein — erhält unsere Vermuthung eine nicht geringe Bestätigung durch eine später genauer zu betrachtende sehr interessante Stelle des armenischen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas; terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam ... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis“. Philo charakterisirt hier nicht nur sehr treffend die gesammte heraklitische Philosophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philosophie des Gegensatzes, sondern es sind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm selbst gegebenen Beispiele der Gegensätzlichkeit, auch das geographische, als solche zu fassen, welche, wie er hinzufügt, das Werk des Ephesiers selbst füllten.

sehen. Seine innere Wahrscheinlichkeit und systematische Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den sprachphilosophischen Theil heraklitischer Lehre nennen könnte, sehen werden, wie sehr dieses Etymologisiren nicht nur bei Heraklits Schülern, sondern auch bei ihm selbst einen wesentlichen und principiellen Bestandtheil seiner Philosophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere seiner, sprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt sind. — Hier zunächst leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „*αὐγὴ ξηρή ψυχὴ σοφωτάτη*“ fortfährt: „*τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν, τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται*“, „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Ursache der Einsicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (*αὐγή*)“, — Worte, in denen uns also die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt ist [1]).

Ferner erscheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarchs de def. orac. und im Romul. das beidemal schleppende und den Sinn abschwächende *αὕτη* zwar nicht mit Wesseling und Heyne in *αὔη* (was das *ξηρή* nicht duldet), wohl aber gestützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, sowie auf die eigene Stelle Plutarchs de esu carn., in *αὐγή* umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zusammenhang jener Stelle selbst nicht wenig gewinnt. Dann würde also die Stelle de def. orac. lauten: „*αὐγὴ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.*“, „denn ein Strahl ist die trockene Seele nach Heraklit“. Zu dieser Conjectur treibt besonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) sehr an, wo es heißt: „*αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὥςπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη*, denn nicht nur ist es doch auffällig, daß durch das *αὕτη*, welches, wenn es sich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht worden sein soll, sondern hier würde es auch wegen des *ἀστραπὴ* einen vorzüglich guten Sinn und eine schöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läse und interpungirte: *αὐγὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ, ἀρίστη κτλ.*, und also übersetzte: „denn ein Strahl ist die trockene Seele, die beste nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke“, und hier ergäbe sich dann somit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht sagt: *αὔη* scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet. Denn die Explication *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν* schöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus *αὐγή* selbst und aus *ξηρή*, welches sie auch wiederholt, sondern macht das *αὐγή* durch das *αὐγοειδεῖς* ganz unangreiflich.

warum Heraklit die trockene Seele *αὐγή* oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls diese blitzartige Schnelligkeit der hindurchschießenden Bewegung liegt. Diese Form also und zwar so, wie sie, wenn unsere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) gestützte Emendation des Plutarch richtig ist, in beiden Stellen desselben wiederkehrt: „*αὐγὴ ψυχὴ ξηρὴ* (so daß *ξηρή* Beiwort zu *ψυχή* und nicht zu *αὐγή* ist), würde ich für den eigenen heraklitischen Text dieses Fragmentes halten und wo das *ξηρή* als Beiwort zu *αὐγή* getreten ist, dies theils als eine Umstellung, theils als Explication des bei Heraklit in *αὐγή* schon etymologisch gelegenen *αὔη* auffassen. Dies bestätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchstück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anspielende und von den Bearbeitern des Ephesiers (obgleich sie schon Gataker in seinen nachgelassenen Miscellaneen[1]) anzieht) stets übersehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch *περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν*[2]), welche zugleich unsere Auffassung des Fragmentes zur Evidenz bringt: *ἡ ψυχὴ ὑγρὸν ἐφέλκεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι* (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das *νεφελὴς δίκην σωματοποιουμένη* bei Clemens), *ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν*". „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Dasein) sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zusammen, Trockenheit aber aus Verdampfung stellt den trocknen Strahl her". —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Musonius bei Stobaeus auf die Worte: ... *καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „„Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη""* unmittelbar die Worte folgen: „*νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα*". Schleiermacher theilt diesen letzteren Satz nicht mit; es ist aber evident, daß diese Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigensten Worte des Ephesiers sind, dem sie nicht nur durch das *ἔφη* auf das bestimmteste zugetheilt sind, sondern dessen Charakter sie auch in jeder Hinsicht unverkennbar an sich tragen. Ja diese Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere interessante und übersehene Stelle über die heraklitische trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieser Form, welches jetzt in seinem Zusammenhange also lautet: „— wie es auch dem Heraklit scheint, der also sagt: „„die trockne Seele ist die weiseste und beste; nun aber, sagte er, nähren wir uns weit schlechter, als das unvernünftige Vieh“[1]).

Die Stelle zeigt, daß Heraklit seinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemessene ist, diese aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüssigen verliert, so eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüssigen Substanzen, zumal gegen den Wein, durch dessen feuchte Ausdünstungen die eben dadurch von Flüssigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdickt und verleiblicht und so aus der ätherischen und strahlartigen Beweglichkeit herausgerissen wird, mit welcher sie den Körper durchläuft und in der sie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch schon der Zusammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— *οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „und nicht wird sie (nämlich jene beste und weiseste trockene Seele) durchfeuchtet sein durch die Ausdünstungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht“. —

Hier sind von den Worten selbst nur die hervorgehobenen heraklitisch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Ephesier an.

Aber auch wörtliche dies besagende Fragmente sind uns noch erhalten. So bei Stobaeus[2]): „*Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων, ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*“. „Ein Mann, wenn er trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, strauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er schreitet, weil er eine nasse Seele hat“[3]).

---

1) Dieser Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen diese Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fische zu essen für die ägyptischen Priester mittheilt. Nämlich nicht sowohl dies Verbot selbst, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fische essen, weil der Genuß dieser Speise das Fleisch durchfeuchte. Denn die Thiere des Festlandes und ebenso die Vögel athmen dieselbe

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch[1]): „*Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον*". „Denn den Unverstand, wie Heraklit sagt, zu verbergen, ist besser; aber schwer in der Erschlaffung und beim Weine".

Ich halte nämlich auch diese letzten Worte für heraklitische und vermag nicht abzusehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angiebt, dies nicht will.

Was mich in dieser Ansicht, außer der Alterthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweise dieses Satzes noch besonders bestärkt, ist das „*ἀνέσει*", welches mit „Erschlaffung" nur ganz ungenügend übersetzt ist. Das Wort *ἄνεσις* bedeutet nach seiner sprachlichen Ableitung das Nachlassen, wodurch ein früher in Eins Zusammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon ist die *σύνεσις*, das in Eins Sammeln und Zusammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zusammenfassen war aber nach Heraklit, wie sich später noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterschiede von dem seiner Natur nach unvernünftigen, in die sinnliche Vielheit ergossenen und somit, wie alles Sinnliche, auf sich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, ist seine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme dasselbe Princip in der elementarischen Welt ist. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zustand der trockenen Seele wiederholt mit *σύνεσις* bezeichnet, und zwar so, daß man beinahe vermuthen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit gelesen[2]). — Ist dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unseren Seelen zuströmt und besitzen so eine der Luft gleichartige Seele, die Fische aber athmeten nicht diese Luft ein, sondern eine, die sofort mit Wasser gemischt, was das Zeichen stofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „*καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶςδε κατασκευαζούσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνὰ, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτήμενα· τοὺς δὲ ἰχθῦς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασι τοῦτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκεῖνος ὃς ἐγκέκραται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ὃ καὶ δεῖγμα τῆς ὁλικῆς διαμονῆς*".

Der Haß der Aegypter gegen das Meer überhaupt ist bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et. Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wytt.

2) „— *τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων* (sc. *Ἡράκλειτος*) *εἶναι συνέσεως*

so verdankt das Wort *σύνεσις* diese seine dann in die gesammte Sprache übergegangene tropische Bedeutung: Bewußtsein, Einsicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerst diese Bedeutung in Folge jenes Verhältnisses der Seele zum Körper und zur sinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie sich denn in der That diese tropische Bedeutung des Wortes nicht vor Pindar und Herodot findet.

Dagegen ist die *ἄνεσις* mit der entgegengesetzten tropischen Bedeutung des Außersichseins und der Auflösung jener Einheit, also der Bewußtlosigkeit und Einsichtslosigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropische Bedeutung der Ausgelassenheit und Zügellosigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war sie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in interessanter Weise zeigt, ganz consequent das stricte Gegentheil der *σύνεσις*, der aus der Auflockerung jener ideellen Einheit folgende Zustand der theoretischen Einsichtslosigkeit und erscheint so in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geistige Unfähigkeit wie die Dünste des Weines hervorbringende, Erschlaffung.

Ist diese *ἄνεσις* also einerseits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck *σύνεσις* in jenem Sinne von Heraklit herrühre, so ist sie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch schützt. Diese Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher selbst angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt[1]): *ἀμαθίην, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον*", Worte, welche somit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denselben hinreichend bestätigen. Uebrigens widerspricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die *ἀμαθία* die wir später durchnehmen werden; vielmehr ergeben sich hier, wie bei der trocknen Seele, mehre Schemata, die sich übrigens auch durchaus nicht tautologisch zu einander verhalten.

Wie dem auch sei, jedenfalls steht durch das Obige fest, wie Heraklit seine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemisirte. Und mit Rücksicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragment bei Musonius gesagt haben, daß während es darauf ankäme, die

---

αἰτίαν" und später „— — *καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἔχειν*".

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaisf.

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten, wir „uns viel schlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh", welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in diesem Vorwurf auch ganz consequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch sehen sollen, daß der Wein als eine selbst schon feurige Flüssigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls scheint ihm die Nahrung durch feste Substanzen ebensowenig eine entsprechende gewesen zu sein. Denn dies scheint das Fragment bei dem s. g. Aristoteles[1]) zu zeigen: „πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὥς φησιν Ἡράκλειτος", „denn alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit sagt". Dasselbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zusammenhange gestanden haben, um zu zeigen, welche niedrigsten und verächtlichsten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entsprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Nasse, als das eigentliche Gebiet des auf sich beharrenden Todes in seiner, so zu sagen, geistigen Rangordnung der Elemente ebensosehr unter dem Feuchten stand, dem Momente und Saamen des sinnlichen Lebens, wie dieses wieder unter dem Feuer, der Bewegung als solcher. Und so scheint Heraklit in diesem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm gestanden haben dürfte, nachgewiesen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch diese untergeordnetste Nahrungsstufe bedingt sei und wie sich zugleich so in der Nahrung, als ihrem allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darstelle und ausspreche.

Auf dieses letztere im weiteren Sinne, — daß sich nämlich durch die Nahrung eines Geschöpfes und ebenso durch das, was ihm Lust gewährt, womit es sich beschäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erscheint, der objective Charakter seiner Gattung ausspricht, scheint auch ein anderes bisher übersehenes*) Fragment beim Aristoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zusammenhang eingefügt ist. Aristoteles sagt: „Auch die Lust scheint einem jeden Thiere ebenso eigenthümlich zu sein, wie auch seine Verrichtung; nämlich eine seiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen scheint, wenn er statt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt ist, dasselbe als einen Selbsttrost Heraklits über die schlechte Aufnahme seiner Lehre bei den Menschen aufzufassen. Die Vermuthung, welche Bernays (Herakl. 25.) gegen das erstere oben bezogene Fragment ausspricht, hat

samkeit angemessene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menschen, wie Herakleitos sagt: „*ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*“ *ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις*“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle sich der Esel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold ist den Eseln das Futter“[1]).

Die letzten Worte gehören wieder dem Aristoteles an, aus der Weise aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergiebt sich hinreichend, daß diese auch beim Ephesier in demselben Gedankenzusammenhange gestanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden sein muß, daß in dem Object, auf welches sich ein Wesen beziehe, in der Nahrung wie in seinem Wünschen und Thun, der Charakter dieses Wesens und seiner Gattung sich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemessene gewesen ist, darüber giebt uns unsres Wissens kein Fragment positive Nachricht; und nur aus seiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entsprechendste gehalten haben wird, welche die Gegensätze des Feuchten und Festen möglichst vereinte, somit weder starr noch naß war, sondern eine leichte und trockene, aber saftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkost. Der allgemeine hier (und schon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, scheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pseudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten ausspricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung sowohl besser wie schlechter werden (*καὶ δύναται* [*ψυχὴ*] *ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι*).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewiesen, wenn er uns auch bei seiner Interpretation des Bruchstücks („die meisten Menschen leben dahin wie das Vieh, sie wälzen sich im Schmutz und nähren sich von Erde, gleich dem Gewürm“) den Sinn desselben zu eng und ohne Grund als einen blos polemischen aufzufassen scheint.

1) Ethic. Nicomach. X, 5. p. 1176. B.

§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise.

Noch schärfer und glühender aber erhebt sich diese Polemik gegen die flüssige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, und welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergesetzte Verhältniß Heraklits zu den religiösen Vorstellungen erweist. Heraklit läßt sich auf die Kreise der Volksreligionen ein, ergreift ihre Gestalten und zwingt sie, seine Begriffe zu sein. Wie er die sinnlichen Existenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als seine reinen Begriffe gebraucht, ebenso gebraucht er die sinnlichen Göttergestalten; aber sie sind ihm nicht als solche gültig, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung, in dem er seinen in seiner rein logischen Form für ihn noch unaussprechbaren Begriff herausringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet[1]): „*Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴγρασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὡὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“, wonach Wyttenbach und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher sich das Ende des Fragments nochmals findet[1]): „*καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὡὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“ hergestellt haben. Schleiermacher verbessert in dem Bruchstück bei Clemens das *εἴργασται* in *εἴργαστ' ἂν* und übersetzt: „Und begingen sie nicht dem Dionysos ein Fest und besängen die Schamglieder, schamlos wäre das von ihnen. Es ist aber derselbe Hades wie Dionysos, dem sie toll sind und Feste feiern“. Doch giebt der erste Theil dieser Uebersetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.
2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wytt.

Sinn und ich glaube, daß man lieber, das *εἴργαστ' ἄν* acceptirend, zwischen *ᾆσμα* und *αἰδοίοισιν* ein Komma machen und übersetzen muß: „Und begingen sie nicht dem Dionysos das Fest und sängen ihm das Lied, so wäre das ja auf das schamloseste den Schamtheilen dargebracht; derselbe ist aber Hades und Dionysos, dem sie rasen" ꝛc.

Jedenfalls aber ist der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: die Identität des Dionysos und Hades und eine gewisse glühende Polemik gegen den Gott der sinnlichen feuchten Natur und Genesiurgie und diejenigen, die ihm Feste feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott selbst wie seinen taumelnden Cultus des Außersichgerathens und Rasens.

Einen gewiß seltsamen Gebrauch macht Schelling von diesem Fragment, wenn er es [1]) als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionysos sei der Hades, unstreitig die beseeligende Ueberzeugung gewesen sei, welche die Geheimlehren mittheilten". Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müsse und richtig sei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es sich auf unser Bruchstück stützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beseeligende Ueberzeugung" ausdrückt [2]).

Um jedoch diesen polemischen Charakter des Fragmentes gegen so gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klausen und andere gleich zum voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderst, eine bisher stets übersehene und äußerst interessante Stelle des Arnobius mitzutheilen. „At nequis forte — sagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

---

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klausen in seinem verdienstvollen Aufsatz über Orpheus in der Encyclopädie von Ersch und Gruber in den Worten: „Auch von Jakchos, dem durchaus unterirdischen, sagte man ja zu Eleusis, er sei Sohn des Zens, dieser war aber Eins mit dem Dionysos, denn die Philosophen finden es unanständig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrscher in Ewigkeit werde feiern müssen, Phallosprocessionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte" — auf unseren Philosophen und auf unser Bruchstück anspielt, so verfällt er daher in den ähnlichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgesprochene Identität von Dionysos und Hades bei Heraklit noch denselben positiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchstück das Wesen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieser Identität bei Heraklit zu der orphischen Vorstellung derselben näher darzulegen suchen.

impias arbitretur ut confectas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione, — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli" etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionysos, seinen Cult und seine Symbole, welche sich nach unserer Auffassung in dem Fragmente ausspricht, außer Frage setzen, sondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in seinem Werke in eine gewisse systematische und höchst feindliche Polemik gegen diese Mysterien getreten zu sein scheint.

Es wird aber auch leicht sein, aus dem Fragment selbst nachzuweisen, daß nur ganz derselbe Grundgedanke in ihm vorhanden ist, den wir schon in so vielen Wendungen angetroffen haben von den gestorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen sind, von den Seelen, die, wenn sie flüssig werden, in die Genesis und den Körper fallen; es ist ganz derselbe Begriff, nur in einer Form ausgesprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in diesem Fragment, so auch in jenen Sätzen Heraklit das Substrat seiner Darstellung, — aber eben nur als solches Substrat — aus dem Kreise religiöser Seelenlehre und orphischer Dogmen[1]) gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchstück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieser symbolischen Darstellung seines Begriffs sogar ziemlich bis ins De-

1) Wie man in diesem Bruchstück von der Identität des Dionysos und Hades eine Beziehung auf orphische Lehre verkennen konnte, bleibt fast unbegreiflich. Selbst O. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphischem vorwerfen kann, sagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernsten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionysos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar diesen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Herakleitos den großen Satz haben, daß Hades Dionysos sei, ein Satz, der nicht im Sinne späterer Theokrasie zu nehmen ist." Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klausen, irrig unterstellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieselbe Bedeutung haben solle, wie bei den Orphikern, eine Unterstellung, wodurch das wahrhaft „Große" des heraklitischen Satzes ganz verkannt und sein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengesetzten Richtung aufgefaßt wird*).

*) Aber sowohl diese Beziehung des Fragments auf orphische Dogmen als auch der Begriff des Bruchstücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt sogar Zeller p. 481, 3. dasselbe so auffaßt: „der Weingott sei mit dem Todesgott ein und derselbe", weil nämlich „der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig sei, da seine Seele angefeuchtet ist".

tail des mythischen und dogmatischen Materials, theils orientalischer, theils besonders auch orphischer Religionsvorstellungen eingegangen ist.—

Was Heraklit zu diesem Ausspruche von der Identität des Dionysos und Hades in seinem Gedankensystem berechtigte, ist leicht zu sehen, wenn wir schon Erwiesenes kurz recapituliren. Das Absolute war ihm die reine processirende Einheit des Sein und Nichtsein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unsichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen sein will und auch nicht. Er will gesprochen sein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein ist es, der in Allem existirt, und alles Andere, was zu existiren scheint, existirt in der That nur insofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgesprochen sein, weil er hierdurch aus der reineren unsichtbaren Harmonie in die sichtbare und sinnliche tritt, weil schon durch das Aussprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtsein als reiner Gedankenmomente bestehende[1]), aus diesem seinem Wesen, dem reinen Werden heraus- und in die Bestimmtheit gefallen, zum Einzelnen und somit Seienden geworden ist; weil das Werden selbst, diese reine Identität von Sein und Nichtsein, indem es irgendwie da ist, diese seine beiden Momente, die nur als stetes ununterbrochenes Umschlagen, als absolute Dialectik in einander adäquates Dasein haben, in die einseitige Form des Seins setzt, — als Seiendes aber Bestimmtes und sein Gegentheil, obgleich an sich mit ihm identisch, Ausschließendes ist. Durch das reale Sein ist somit das reine Werden aufgehoben; der Gott ist gestorben, wenn er ins Sein gerathen ist. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Existenz perhorresciren, denn alle reale Existenz ist das Grab der unsichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der mysteriösen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüssigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wissenschaftlich durch seinen Elementarproceß durchgeführt[2]), indem ihm das Feuer der reine sich selbstverzehrende Proceß war, bei dem es um dieses unausgesetzten Sichselbstaufhebens willen noch zu keinem sinnlichen Leibe kommen kann, das Wasser dagegen die Mittelstufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens sinnliche Realität haben, das Werden selber seiend ist, so daß hier, wo das Werden als seiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Vgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.
2) Vgl. §§ 20 u. 21.

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist, aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Feuchte als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich vom Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein und somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negativen und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. Es haben somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproceß wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein.— An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung, welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Genesiurgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt, „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam außer sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*Αἵδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch, aber sie übersetzt die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies schon die andere Erklärung, auf die sich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionysos aber die Vielheit und Fülle der Natur sei. Plutarch zieht in der That diese Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder diese und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide sehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie sich sehr bald noch näher zeigen wird — Eins sind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verschiedene Formen desselben Gedankengegensatzes sind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz so ausgedrückt werden, daß sie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterschiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und so hat ja Heraklit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir diese Darstellung begonnen haben, gesagt; „Das Eine auseinandertretend (sich von sich unterscheidend) einigt sich immer mit sich selbst[1])" und umgekehrt; er hat also den Gegensatz und seine processirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Absolute bildet, auch als diese schlechthin entgegengesetzte und dennoch schlechthin identische und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterscheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterschiede und des Rückgehens derselben in ihre reine Einheit ausgesprochen. Diese gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Dasein des Werdens selbst. Daß diese entgegengesetzte Bewegung des Sich Unterscheidens und aus den Unterschieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchstücken von gar nichts Geringerem als von seinem Absoluten selbst ausgesagt wird und eben das Wesen und Dasein dieses Absoluten, des Werdens, darlegen soll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines besondern Beweises bedürfte, ganz entscheidend das Bedeutungsvolle „das Eine" (τὸ ἕν), welches dort als Subject dieser Bewegung auftritt und welches wir in seinen Bruchstücken immer da und nur da finden, wo er von seinem absoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, spricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden ist[2]). Dies zeigt ferner auch die Weise, in der Plato diese Bruch-

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht ist in jenem Fragment von Schleierm., (welcher sogar glaubt, daß sich das *διαφερόμενον ξυμφερ.* auf das Meer (!) beziehe, ein Irrthum, der schon von Gladisch, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden ist) und Anderen das ἕν für platonische Zuthat betrachtet worden. Den abstracten Ausdruck „τὸ ἕν" schlechtweg hat Heraklit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatische „Eine", als seine Bezeichnung für sein Absolutes, springt uns nicht nur aus den Berichten der besten Zeugen,

stücke anführt und den tiefsten Gedankengegensatz zwischen Heraklit und Empedokles an sie knüpft; es zeigen es die oben an diese Bruchstücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darstellung. Zum Ueberfluß werden wir bald seinen Zeus selber als einen „auseinandertretenden Knaben" (διαφερόμενος) geschildert sehen. Das διαφερόμενον heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die sinnliche Existenz und, was hiermit identisch, in die realen Unterschiede derselben auseinandertritt. Es ist die Seite der realen Weltbildung, die διακόσμησις, und somit identisch mit dem Weg nach Unten. — Das συμφερόμενον bedeutet ihm[1]) den Rückgang aus den realen Unterschieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des festen, bestimmten und unterschiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, somit die Seite der negativen Aufhebung des sinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die ἐκπύρωσις. Die Seite der Endlichkeit, des festen unterschiedenen Seins perhorrescirt er. Das Höhere dagegen ist ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit desselben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er also in der That so ausdrücken, daß er den Dionysos, den Gott der realen Genesiurgie, Hades nennt und denen, die seinen rasenden Dienst feiern, droht und sie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegensätzliche Stellung, die er zu Dionysos eingenommen, weiter mit Zeugnissen belegen, müssen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung schreiten.

Wir sagten vorhin: Heraklit, sich einlassend auf die religiösen Vorstellungen und Gestalten, durchbräche zugleich ihre Unterschiede, wie das in Rede stehende Bruchstück zeige, um seinen Begriff in sie zu verpflanzen.

Dieses Durchbrechen der individuellen Göttergestalten und ihrer ausschließenden Grenzen gegeneinander ist nun aber auch schon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt-orphischen Lehre selbst und der aus ihr hervorgegangenen religiösen Weihen und Mysterien. Die Identität des Dionysos mit Hades als Dionysos-Zagreus und Jakchos Chthonios war ja anerkanntermaaßen ein Hauptbestandtheil der orphischen Mythen

---

wie Aristoteles ꝛc., überall in die Augen (s. § 25.), sondern wir finden es in Verbindungen wie ἓν τὸ θεῖον, ἓν τὸ σοφὸν, ἓν ἀντὶ πάντων noch in zahlreichen Fragmenten vor (s. die Zusammenstellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.

und Weihen und selbst auch der eleusinischen Mysterien, deren gegenseitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf sich beruhen bleiben kann[1]).

Es könnte dies somit, der Weise entsprechend, in der Schelling, Klausen und O. Müller das Bruchstück auffassen, für einen Beleg mehr eines gewissen geistigen Zusammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment schon als solches jedenfalls und unbestreitbar für einen Beweis der Bekanntschaft Heraklits mit den orphischen Vorstellungen und eines gewissen Sich Beziehens auf dieselben gelten muß. Es kömmt aber eben Alles darauf an, die Art dieser Bezugnahme und damit die reelle Beschaffenheit jenes Zusammenhangs näher zu bestimmen. Und hier ist es gerade vor Allem wesentlich, auch wieder den Unterschied nicht zu übersehen.

Innerhalb des Kreises der religiösen Vorstellung kann, — eben weil das wesentliche Element der Religion die Vorstellung ist, die Vorstellung aber die Thätigkeit des Geistes ist, sich einen Gehalt nur in sinnlicher Form und Gestalt zum Bewußtsein, zur Anschauung zu bringen — wegen dieser sinnlichen Natur aller Vorstellung und somit der Religion selbst, auch die Vereinigung der verschiedenen Göttergestalten wieder nur in sinnlicher, in mythischer Weise d. h. in der Form des einzelnen Geschehens und der besondern Gestalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen lassen kann. — Zagreus wird nur einmal zerstückelt; er steht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht sich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es ist, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrschaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es ist, der, als Zagreus zerrissen ist, die zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, und sie auf Zeus Befehl in seinem Heiligthum zu Delphi bei seinem Dreifuß bestattet[2]) und so in diesem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerstückelte Vielheit wieder zur Einheit abschließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen ist das Auseinandertreten des sinnlichen Seins in die Vielheit der Unterschiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleusinischen Mysterien zu den orphischen, was Klausen gegen Lobeck in seinem bereits angezogenen schönen Aufsatz in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie sagt.

2) Das orphische Mythensubstrat auf das hier und im Folgenden hingedeutet ist und die Stellen dazu s. in Lobeck's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klausen a. a. O.

stückelung des Dionysos-Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titanische Mächte gewaltsam vollbrachte, Selbstzerstücklung, — und dieses die Wesenheit der sinnlichen Natur bildende beständige Auseinandertreten ist nur das Sich Auseinanderlassen und die Bewegung des Einen selbst, welche darum zugleich wieder der beständige Rückgang der Natur aus dieser realen Vielheit und Fülle der sinnlichen Unterschiede in ihre innere Einheit ist; oder (wie wir später sehen werden) es ist bei Heraklit Apollo selbst, welcher beständig sich in den Dionysos umwandelt, wie dieser, das Außereinander des sinnlichen Daseins, wiederum beständig in die ideelle Einheit, den Apollo, sich aufhebt und dieser ununterbrochene Umschlag beider Gottheiten in einander constituirt dem Heraklit die Weltschöpfung und Erhaltung.

Ebenso sind in der religiösen Vorstellung Dionysos-Zagreus und Iakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionysos und Hades angeschaut wird, wieder besondere Gestalten gegeneinander. Der unterirdische Dionysos selbst ist wieder verschieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als solchen; die Gestalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeschaut werden soll, bringt es, da sie wieder als besondere Gestalt neben jene auch selbständig für sich bestehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; sie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Besonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie sehr irrthümlich sein würde anzunehmen, ein bloßer Unterschied der Form bleiben. Dieser Unterschied der Form muß vielmehr durch sich selbst einen entsprechenden Unterschied des Inhalts nach sich ziehen. — Da nämlich die religiöse Vorstellung jene Göttergestalten noch als besondere und selbständige Götter neben einander bestehen und gelten läßt, so muß jede derselben auch als in ihrer Besonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein besonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen positive Geltung und Wesenheit zukommen.

Die angeschaute Identität von Dionysos und Hades kann also hier noch nicht (wie bei Heraklit, der sie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unselbständiges Moment erkannt hat) zur auflösenden Polemik gegen das Wesen dieses Gottes führen. Der Anschauung wird vielmehr, wie ihr Dionysos und Hades auch als solche für sich selbständige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Person des Zagreus oder des unterirdischen Dionysos angeschaute Identität beider zu einer neuen mit positiver Geltung und berechtigter Wesenheit und Würde be-

kleideten besonderen Gestalt. — Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht[1]) haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisirt worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schaale" vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich und losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (*τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα*). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Sylb. p. 12. Pott. Siehe Lobeck Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysteriendramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte ꝛc. dargestellt wurde! Das Richtigste und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav.. „*τοὺς τελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλόνοτι ἐπιτηδείους*", was K. O. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind."

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung vorhanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobeck hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Außereinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies s. g. Allegorisiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angeschauten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt; ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzugeben weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung ꝛc. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Galen hatte also ganz Recht, konnte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausspruch thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothrakischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (ἀμυδρὰ) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkenntniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonieen, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

beros zerfleischt zu werden, den erst die orphisch-apollinische Lyra fesselt.

Erst mit der Weihe, erst mit der Ahnung, daß diese Fülle der realen sinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Dasein aufgelöst ist, daß diese Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes ist, bei welchem stehen geblieben werden könnte, sondern daß jene sinnliche Natur selbst ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farblosen Reiche der einfachen Wesenheiten und Schatten, daß diese reale Vielheit in jene einfache unterirdische Einheit als in ihr eigenes unsinnliches Wesen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, ist die titanische Natur des Menschen überwunden und abgestreift. Erst mit der Anschauung dieser Identität in Zagreus-Dionysos, als dem aus seiner Zerstückelung geeinten, zum Todtenfürsten wieder erstandenen Gott, der jetzt auch die Menschen, nicht insofern sie in das zerstreute sinnliche Dasein und dessen wechselnde Freuden, Bedürfnisse und Interessen ausgebreitet sind, sondern insofern sie dieser Naturseite entnommen sich zur einfachen Wesenheit des abgeschiedenen Geistes zusammengefaßt haben, beherrscht, — erst mit dieser Anschauung wird das neue Lebensloos erlangt. Darum muß der zu Weihende selbst darstellen die titanischen Mächte in ihrer Verlockung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an seiner eigenen Person erfahren, er muß sie genießen, indem er — in diesem unverkennbaren Vorläufer des christlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten mystischen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorschießen macht. Nun erst ist diese von ihm genossene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erst ist er gereinigt von allem Titanischen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und ist sein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Bessere“.

Wenn also — und dies ist der wesentlich festzuhaltende Unterscheidungspunkt — im religiösen Kreise, weil die sinnliche Vorstellung die verschiedenen Göttergestalten, auch wo sie ihre Grenzen durchbricht und sie zu einer neuen Gestalt eint, in ihrer Bestimmtheit bestehen lassen und daher alle als von positiver Geltung erfüllt anschauen muß, diese noch nicht als reiner Gedanke, sondern in Form sinnlicher Vorstellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Wesen dieser Götter zu werden, vielmehr auch ihrerseits nur positiv angeschaut werden kann, und so zum Unterpfande der seeligsten Gewißheit werden muß, so muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der sinnlichen Vorstellungen durchgedrungen ist, die schlechthin entgegengesetzte Folge ein-

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionysos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies schon Schleiermacher gefühlt hat und sowohl durch die im Fragment selbst ausgesprochene so energische und verächtliche Verwerfung seines Cultus, in welchem ja nur das eigene Wesen des Gottes realisirt ist, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius sowie noch durch eine andere später folgende Stelle des Clemens und endlich durch seinen Haß gegen die ganze flüssige Natur, der Dionysos vorsteht, unwidersprechlich ist.

Bei ihm schlägt jener orphische Satz von der Identität beider Götter in negative auflösende Kritik des Dionysos um. Denn ihm ist der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der sinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Außereinander der bestimmten seienden Unterschiede ist. Diese Seite ist ihm aber nur ein unselbständiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf sich beharrenden sinnlichen Daseins führt; diese Seite ist ihm das Nichtsein und Gestorbensein der innern unsinnlichen Einheit; der leibliche Mensch ist der Tod und das Grab der Seele; Dionysos, der Gott der sinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieses sich für sich fixirenwollende Moment des sinnlichen Seins, welches aber durch seine Erhaltung das Werden ausschließen und so den Tod über alles Dasein selbst ausbreiten würde, war ihm die beständige Aufhebung desselben, sein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir sehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und seine Polemik gegen Dionysos daher nur die Folge, oder richtiger noch identisch mit seiner Polemik gegen alles sinnliche reale Dasein überhaupt, welches sich sträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl seine innere Einheit und Wahrheit und seinen positiven Lebensquell ausmacht. —

So hat also die Identität des Dionysos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philosophischen Schulsprache sich anschließend, sagen, Heraklit habe somit nur, was bei den Orphikern schon an sich in der Form sinnlicher Vorstellung gelegen, in die Form des philosophischen Gedankenbewußtseins gebracht, so ist dies ganz richtig, vorausgesetzt, daß man sich dabei in der angedeuteten Weise ganz genau und explicirt bewußt ist, wie dieser formelle Unterschied der Religion, als der Form des sinnlichen Vorstellens, und der Philosophie, als der Form des begreifenden Ge-

dankens, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterschiede größerer und geringerer Klarheit führt, sondern das philosophische Erfassen des in den religiösen Vorstellungen an sich vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterschiedenen und dem, was für das religiöse Bewußtsein präsent war, geradezu entgegengesetzten Gedanken produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, sind die Göttergestalten Dionysos, Hades ꝛc. nicht blos eine sinnliche Hülle für von diesen unterschiedene Wesenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derselben als verschieden gewußten Kern, sondern es wird auch sinnlich gedacht; nicht blos sinnlich gesprochen, sondern auch der Inhalt selber nur sinnlich aufgefaßt und angeschaut.

Dies war auch noch bei den sogenannten gemischten Theologen Pherekydes, Epimenides ꝛc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterschiede.

Anders schon gestaltet sich das Verhältniß bei den Pythagoräern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen sind bereits die Göttergestalten Gedankenwesenheiten. Aber der Inhalt dieses Denkens ist selbst noch ein sinnlicher; diese Gedankenwesenheiten sind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daseins. Die Zahl ist die erste und selbst noch sinnliche Vermittlung zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem. Sie ist die Mitte, welche als frei von der sinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabstraction und Allgemeinheit ist, andrerseits aber, als Quantitätsbestimmung, wesentlich sinnliches und unmittelbares Sein ist. Dieser Philosophie und ihren Gedankenbestimmungen ist daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus substantiell. Dies ist daher auch der Grund, weshalb die pythagoräische Philosophie so wesentlich religiöse Speculation ist, weshalb sie mit den religiösen Vorstellungen nicht zu brechen brauchte, sondern die Göttergestalten des Volksglaubens speculativ erklären konnte, ohne sie aufzuheben. Diese Göttergestalten einerseits und ihre ruhenden Gedankenwesenheiten andrerseits wuchsen ihr unterschiedslos in eine ungetrennte Identität zusammen. Die pythagoräische Philosophie bleibt daher in dem organischen Entwicklungsgange, durch welchen sich das religiöse Denken und Anschauen zum freien philosophischen Denken hinüberführt, ein Entwicklungsgang, in welchem sie einen so interessanten Knotenpunkt bildet, noch wesentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiösen Kreise selbst stehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraklit dagegen wird — und in dieser Hinsicht gerade bezeichnet er nach unserer Ansicht einen äußerst interessanten Uebergang im griechischen Geiste: den noch in der Form der religiösen Vorstellungen

und ihres Stoffes geschehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphilosophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unsinnlich gedacht und nur sinnlich ausgedrückt. Seine Wesen sind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergestalten wie in eine Hülle gekleidet sind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, so kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorschein, die er nur aussprach in diesen Gestalten und Namen, weil sie ihm als reine Begriffe unaussprechliche*), ἀπόῤῥητα, waren; nicht in Folge eines Mysterienverbots, sondern weil sich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von selbst verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Mysterien die innere Unaussprechlichkeit des Inhalts ihrer Anschauungen für die noch in den symbolischen Anschauungen selbst Befangenen ein wesentlicher innerer Grund für das Verbot des Aussprechens gewesen sein. Wenigstens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöse Hellene den wirklichen geistigen Gehalt jener Mysterienanschauungen hätte sollen aussprechen können, wenn er auch gedurft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man so lange die eigentliche Bedeutung der Mysterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleihen wird, solange man nicht jene Geheimnisse als ein wesentlich Sich selbst Geheimes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiste der geistige Gehalt seiner sinnlichen Anschauungen, solange er ihn eben nur erst in der Form der Anschauung hat, wesentlich ein geheimer und verborgener ist.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenso, z. B. beim Feuer, die Naturschaale) abgestreift ist, seine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorschein kommen, so kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern gesagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtsein vorhanden war, schlechterdings auf das Wesentlichste alteriren müssen, sobald wir ihn aus jener Form der Versenkung des Geistes in die sinnliche Anschauung seiner selbst heraus und in die freie Form des Gedankens hineinreißen. Mit Heraklit dagegen ist innerhalb des Symbolischen selbst eben die Fortbildung vorgegangen,

*) Durch die obige Entwickelung erklärt sich jetzt auch vollständig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Vorliebe für mythologische Bezeichnungen", ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es lasse diese Vorliebe für mythologische Bezeichnungen vermuthen, daß er die Volksreligion im Ganzen nicht antasten wollte und daß seine Stellung zu derselben mit derjenigen der Pythagoräer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenophanes"; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Ephesiers in einem unversöhnbaren Widerspruche stehen.

daß jetzt der geistige Gedankeninhalt nicht mehr mit seiner sinnlichen Form identisch und verwachsen, sondern, von ihr abgelöst und frei für sich zu seiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leisen Decke des Symbolischen, das erst hier bloße Form ist, daliegt und daher hier so mächtig in dem unendlichen Wechsel der diesem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen diese Knospenhülle andrängt, um mit Zersprengung derselben sich zu der gereiften Gestalt griechischer Philosophie zu entfalten, welche jetzt nun schon, wie Heraklit von seinem Gotte geistiger Klarheit voraussehend sagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott!" —

Haben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionysos und zu den orphischen Anschauungen so weit verfolgt, so müssen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird sich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Wesen des Gottes heraus nur vorauszusetzen schienen, daß Apollo dem Ephester den stricten Gegensatz zu Dionysos, das Moment der Einheit und ihres, das sinnliche einzelne Dasein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf sicheren Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich gesagt werden, daß Orphisches und Bacchisches identisch seien. Nichtsdestoweniger haben sich uns noch in deutlich sprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegensatz und Feindseligkeit in älterer Zeit zwischen den ältesten Orphikern, den Trägern des apollinischen Lichtcultes und den Dienern des Dionysos [1]). Es kann hier auf die nähere Deutung und Zusammenstellung dieser Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil er diesem Gotte die Ehre weigert ꝛc., nicht eingegangen werden und müssen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Creuzer's über den Kampf der ältesten Orpheusschulen mit den Dionysosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. 4, p. 30 sqq.) und Klausens a. a. O. zu verweisen.

Uns genügt es, daß der durchaus apollinische Charakter der orphischen Lyra und der blutige Gegensatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den ältesten Mythen dieser mythische Träger des Apollodienstes gegen den Dionysoscultus erscheint, unleugbar und anerkannt ist. Dieser innere Gegensatz der beiden Göttergestalten hat sich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeschlossene und dargestellte eigene Wesen des Gottes selbst ist. Der rauschende tau-

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., der deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ꝛc.

melnde Orgiasmus des Dionysosdienstes hatte seinen stricten Gegensatz an dem stillen und ernsten, in sich gekehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hatte auch der Apollodienst einen gewissen ekstatischen Charakter[1]), aber das war nicht der rasende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienstes das Außersichgerathen des Bewußtseins in die Zerstreutheit nnd Vielheit des sinnlichen Daseins ist, so ist der ekstatische Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche stille Ekstase des Sich-Sammelns aus der sinnlichen Zerstreutheit in die reine Einheit des Innern[2]). — Diese Ekstase ist aber auch, wie man zugeben wird, trotz seiner ionischen Nationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzten Bruchstück gegen Dionysos polemisirt, so haben wir ihn ja in der That schon in seinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreisen, ihn als Muster philosophischer Rede aufstellen hören, als den König, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet und durch den die Stimme seiner Dienerin, die Ungeschmücktes, Ungesalbtes, Unbelachtes sagt, über die Jahrtausende reicht. Wir haben ihn ebenso sich der Symbole dieses Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darstellung der Harmonie des Weltalls bedienen sehen und müssen hier auf unsere obige Ausführung zurückverweisen, in welcher wir nachzuweisen suchten, welche metaphysisch-logischen, das All umspannenden Gegensätze Heraklit in diesen Symbolen Apollos angeschaut hat.

Gewiß wäre schon hiernach, da es der Gedanke fast erfordert und so viele thatsächliche Spuren in seinen Fragmenten von Hochpreisung des Apollo es bestätigen, mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne sehr große apriorische Kühnheit vorauszusetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen seines Buches dem Dionysos entgegengesetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und seinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß. —

Zwar, handelte es sich einmal um die Forderungen des apriorischen Gedankens, so würde dieser freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionysos nur das Moment des sich Ausbreitens in die Unterschiede des reellen Daseins oder der symbolische Ausdruck des Wegs nach unten ist, und Apollo ebenso nur die das reelle Dasein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens, oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da so jede der

1) S. K. O. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und sonst.

2) Stellen zur Bestätigung dessen anzuführen, wäre überflüssig. Man vgl. nur die bald folgende des Plutarch.

beiden Gestalten für sich isolirt nur unselbständiges Moment wäre, Apollo ebensosehr durch seine eigene Natur sich in den Dionysos umwandeln müßte und Dionysos durch sich selbst wieder in den Apollo, wie wir gesehen, daß der Weg nach Unten in sich selbst Umschlagen in den Weg nach Oben und dieser wieder in den Weg nach Unten ist. Oder mit andern Worten, der apriorische Gedanke würde in seiner Consequenz fordern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine isolirte unselbständige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint sind, dessen lebendige Momente sie sind und das nur als die Totalität dieser immer ineinander umschlagenden, gegensätzlichen Momente vorhanden ist, ebenso auch Apollo und Dionysos nur die entgegengesetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente seien, welche höhere Gottheit, als diese höchste Einheit von Apollo und Dionysos, als die beide entgegengesetzte Momente in sich fassende Einheit der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens selbst sein dürfte, der dann selbst nur darin sein Leben und Dasein haben dürfte, aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzuschlagen, wie das Werden nur das stetige Umschlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt ist.

Und Alles das, was hier als apriorische Forderungen des consequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet sich denn nun auch positiv versichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns schlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat übersehen können, daß sie von Heraklit handelt und den Grundriß seiner speculativen Theologie liefert.

Eben deshalb ist es nöthig, diese Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zusammenhange zu betrachten. — Plutarch in seinen Erklärungen der Aufschrift auf dem delphischen Tempel, sich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenspeculationen einlassend, spricht von der Fünf und sagt [1]), daß diese das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (*ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν*). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit sagt, daß dieses Urprincip die Welt, sie in sich bewahrend [2]), aus sich selbst, aus der Welt aber wiederum sich selbst herstelle und sowohl aus Feuer alles umwandelnd hergestellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Ei* ap. Delph. c. VIII. u. IX. p. 388. p. 591 sqq. Wytt.

2) Nämlich als Anlage, Ansich enthält das Princip schon die Welt in sich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das *φυλάττουσαν* verderbt sein müsse und keinen Sinn gebe; siehe die Anmerkung zur folgenden Seite.

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, so erzeugt auch der Zusammengang der Fünf mit sich selbst nichts Unvollendetes noch sich Fremdes, sondern hat bestimmte Umwandlungen (*ὡρισμένας μεταβολάς*); denn entweder sich selbst oder die Zehn erzeugt sie, das heißt, entweder das Ursprüngliche (die ideelle Wurzel) oder das Vollendete" — „*ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός* [1]· *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος*" *κτλ.*

Obgleich wir dieses hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraklit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgesetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen berühren, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken desselben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen desselben einen Augenblick bei ihm oder wenigstens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraklit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weise bereits dazu, die wahrhafte national-öconomische Natur desselben und

1) Schleiermacher las (p. 456) „*ἀνταμείβεται*", aber die Wyttenbachschen und Huttenschen Ausgaben lesen *ἀνταμείβεσθαι*. Es ist dies auch in der That wegen des Infinitivs *ἀποτελεῖν* erforderlich, so daß nun aber auch der ganze Vordersatz *ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν* von dem *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* regiert und somit als heraklitische Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erst mit dem folgenden Satze *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος κτλ.* der Nachsatz und Abschluß zu der mit *ὡς γὰρ* eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das *πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα κτλ.* somit noch nicht als Vergleichung dem *ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν* gegenübergestellt ist. In der That ist auch dieser Wechselwandel der Welt aus ihrem Urprincip (*ἀρχή*) und wieder dieses aus der Welt, Heraklits eigenste Idee — wie oft wird uns nicht das *ἐξ ἑνὸς καὶ εἰς ἓν τὰ πάντα* (nämlich durch *ἀμοιβῇ*) als heraklitisches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von so vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herstellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgesprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraklit, welchem Plutarch den in demselben ausgesprochenen Gedanken, diesen richtig erkennend, vorausschickt. — Das *φυλλάττουσαν* kann, wie ich glaube, nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die *ἀρχή* bereits die entwickelte Welt ideell in sich enthalte, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die sich aus ihm entwickelnde Gestalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, da uns der Schwerpunkt erst im Folgenden liegt.

die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige National-Oeconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Oeconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich-bestimmter und reell-unterschiedener Dinge, Holz, Linnen, Fleisch ꝛc. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich-vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maaßstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret-verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend [1]) in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen außereinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen [2]) negativ zurückgewandelt wird [3]).

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegentheil in seiner Verwirklichung nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-ökonomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Oeconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Oeconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Tausch kommender reellen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig auffaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden reellen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichthum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichthums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarchs wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (χρυσός) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς*), durch einen gewissen verhängten Rathschluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (*ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης* [1]) *γνώμης* [2]) *καὶ λόγου* [3]) *μεταβολαῖς* [4]) *ἑαυτοῦ χρώμενος* [5]) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (*γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων* [6]). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren

---

1) Die *εἱμαρμένη* ist nicht nur ein stoischer, sondern ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princips; siehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in diesem Sinne ist bekanntlich der specifischste terminus technicus von Heraklit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil ist bekanntlich ebenso Heraklit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke *τροπή* und *ἀμοιβή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei *κόσμος*, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen" muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι κτλ.*), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf herausgesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den *ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος θεός* gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also Aeon oder Zeus sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem *γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων* wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraklits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt" sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh.

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit[1]) und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ*); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sichauseinanderlegens in Lüfte und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zerreißung und Zerstücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς*[2]) *αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν, διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται*). Dionysos aber und Zagreus und Nyktelios und Isodaites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse Untergänge und Unsichtbarwerdungen (*καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμούς*[3]) und Tod und Wiedergeburten[4]), den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen gewissen umherschweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Charakter hat (*πλάνην τινά καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Geschrei gemischt, sagt Aeschylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Päan, das gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen sie diesen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον*[5]), jenen aber vielartig und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst beilegend, dem Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (*τῷ δέ μεμιγμένην τινὰ*

L. Lydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich“ „*πολλαχοῦ γὰρ εὑρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον*“ und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt „*πῦρ ἀείζωον*“, „immerlebendes Feuer“ nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von *ἀ—πολό* an.

2) *τροπή* gleichbedeutend mit *μεταβολή* ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das *ἀφανίζεσθαι* siehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung *ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος* ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

παιδιᾷ [1]) καὶ ὕβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen sie den Dionysos „Evios, Weiberaufreger, prangend in rasend machenden Ehren", — nicht übel so das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfassend. Da aber die Zeit der Umläufe [2]) (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich ist, sondern die der Einen größer, welche sie κόρος (Sättigung, Erfüllung) nennen, die der andern aber, der χρησμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entspringende Sehnsucht, Sucht), kleiner ist, so bedienen sie sich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Päan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anstimmend, mit dem Päan aber aufhörend, rufen sie drei Monate diesen Gott (Dionysos) statt jenes (Apollo) an, weil wie drei [3]) zu eins ihnen der Zeit nach sich die Weltbildung (διακόσμησις) zur ἐκπύρωσις zu verhalten scheint [4])!"

Wir haben diese Stelle so ausführlich mitgetheilt und sie mit unsern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derselben, dem Gegensatze zwischen Apollo und Dionysos und resp. der Bezeichnung dieses Gedankengegensatzes mit diesen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Ephesiers eignen Worten — den Grundriß der speculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit selbst gewählte Darstellung seines philosophischen Begriffs im Substrat orphischer Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Ephesier selbst [5]) im Auge hat und ihn und seine An-

---

1) Diese παιδία erscheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit selbst als ein wesentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, also in seinem Dionysosstadium.

2) Dies, so wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verständlich werden.

3) So schläft im orphischen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle scheint, wie bereits Xylander bemerkt, insoweit verdorben zu sein, als sich vielmehr die ἐκπύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zusammenhange verhalten soll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteste Beweis wird sich im § 26. durch Analyse einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erst das Ende der plutarchischen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verständniß des platonischen Ortes zuvor wesentliche Resultate im Verlauf und zumal in der Physik neu gewonnen werden müssen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für sich vollkommen aus, um den heraklitischen Ursprung klar zu beweisen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκπύρωσις und διακόσμησις zu einander und ob erstere eine reale war, haben

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes; also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die *εἱμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit[1]). Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ—πολύς*), Jétos aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — — Das Eine aber ist lauter und rein (*εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck *μιαίνεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben *φθείρεσθαι* (Untergehen) und die Mischung *φθορά* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu".

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

und Gott in diesem Stadium, nennen sie, der Menge verborgen, Apollo — der hier also ausdrücklich ganz identisch mit der heraklitischen ὁδὸς ἄνω, als bloße Personification der sog. ἐκπύρωσις erscheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber ist die Umwandlung dieser ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle sinnliche Vielheit und Zerstreutheit des wirklichen Daseins und die in der Unterscheidung und dem Außereinander bestehende reale Weltbildung. Und Gott in diesem Stadium nennen sie Dionysos und Zagreus ꝛc.; so daß Dionysos hier durchaus wie der heraklitische Weg nach Unten definirt und beschrieben wird und gleichfalls seine bloße Personification ist, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in diesem Stadium, von Dionysos-Zagreus, räthseln und fabeln sie dann gewisse Zerreißungen und Zerstückelungen und Verschwindungen und Wiedergeburten ꝛc.

Und wer sind die, von denen Plutarch sagt, daß sie so lehrten? Die Theologen, sagt er, höre er in Hymnen und in Prosa (ἄνευ μέτρου), so sagen und singen. Die Theologen, die in Gedichten so sangen, das sind nun selbstredend die Orphiker, die ja gewöhnlich so als die alten Theologen oder die Theologen schlechtweg bezeichnet werden, und mit denen hier also auch Plutarch den Heraklit zusammenstellt und zusammenstellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergesetzten geistigen Unterschiede — in mythisches Material die Darstellung seines speculativen Begriffs eingetaucht und diesem so den Anschein einer speculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und seine Anhänger sollten mit den in Prosa so lehrenden Theologen verstanden sein? Man hat bisher bei dieser Stelle, da sie auf andere schlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der διακόσμησις und der ἐκπύρωσις — und diese Ausdrücke gehören allerdings der stoischen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderst müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erscheinen, daß Plutarch mit den in „Prosa schreibenden Theologen" hätte sollen die Stoiker als solche bezeichnen wollen. Und abgesehen davon, daß sich die Bezeichnung „Theologen in Prosa" überhaupt nicht für sie schickt, wäre doch Plutarch am wenigsten geneigt gewesen, diesen bei ihm so ehrwürdigen Titel den ihm so verhaßten Stoikern zu geben. Wie! Diese Stoiker, die er überall so geringschätzt, sollten es sein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiseren" bezeichnet? Und abgesehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft speculative Theologie bei den Stoikern finden, sowie davon, daß unseres Wissens sonst keine Spuren vorliegen, daß sie ein solches Drei-Götterfystem von

Zeus, Apollo und Dionysos in diesem Sinne gelehrt haben[1]), haben ja bekanntlich die Stoiker eben diese Lehre von der *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, wegen welcher man gerade die Stelle auf sie bezieht, sowie ihre ganze speculative Physiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Ephesier entlehnt, — eine Thatsache, die wir nicht erst zu erweisen haben, sondern welche lange erwiesen und anerkannt ist und dies sogar schon bei den Alten war[2]). Die Stoiker sind überhaupt auf diesem Gebiete, wenn sie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur insoweit von ihm abgewichen, als sie, besonders die späteren, ihn mißverstanden haben. Es würde somit, wenn wirklich feststünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Wesen des physischen und geistigen All constituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionysos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß sie, wie sie die Lehre selbst von der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, bei Heraklit vorgefunden, — so auch die Bezeichnung derselben Principien und Gegensätze durch Apollo und Dionysos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweisung auf das heraklitische Fragment vom Dionysos-Hades bedarf, um festzustehen, und die jedenfalls durch dieses Fragment

---

1) Bei den Stoikern herrscht vielmehr meistens allegorische Auslegung, d. h. es verflachen sich ihnen alle einzelnen Götter aus speculativen Gedankengegensätzen, die sie bei Heraklit waren, zu bloßen Verstandesabstractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So ist ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Hauch, Herkules die schlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proserpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer sich hindurchziehende Kraft ꝛc. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies ist durchaus nicht mehr jene Auffassung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden speculativen, das All umfassenden Gedankengegensätze Heraklits darstellt, hier aber zu einem besondern Elemente, einer einzelnen abstracten Natureigenschaft, neben der Vielheit andrer, andern Göttern zugetheilten, Naturkräfte degradirt ist. Durch die äußere Aehnlichkeit wird sich Niemand täuschen lassen, der auf den Gedanken sieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. 1. f. 90: „*ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν* und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. besonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch selbst u. a. mehr bei der Naturlehre, sowie die im Verlauf an verschiedenen Orten zu erbringenden Beweise.

zur Gewißheit erhoben werden würde, da, wie Plutarch den Dionysos nach jenen ungenannten Theologen als identisch mit dem Wege nach Unten beschreibt, Heraklit selbst ihn dort als das Princip des Sterbens und als mit Hades identisch, somit als die personificirte *ὁδὸς κάτω* ausspricht. Mit dieser Bezeichnung auf Heraklit stimmt nun auch, daß Plutarch sich, zumal im Anfang der Stelle, aber auch weiterhin fast überall der concretesten Ausdrücke Heraklits bedient und zwar so sehr, daß wir häufig noch jetzt erhaltene Fragmente Heraklits darin wiederfinden.

Eine fernere große Bestätigung dieser Beziehung auf Heraklit tritt aber nochmals recht deutlich gegen das Ende der Stelle hervor. Plutarch sagt hier, daß jene Theologen die Apollo-Periode oder *ἐκπύρωσις* und die Periode des Dionysos-Stadium oder der Weltbildung mit den Namen *κόρος* und *χησμοσύνη* belegen. Allein daß diese gewiß höchst alterthümlich klingenden Namen von den Stoikern für die *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* gebraucht worden seien, wissen wir nur aus einer Stelle des Philo, in welcher dieser selbst Lehre wie Namen auf Herakleitos zurückführt[1]): „*ὁ δέ γονορρυὴς* (sc. *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων*“, „— — jener gleichsam den Saamenfluß habende Logos[2]), der Alles aus der Welt und in die Welt zurückführt, von Gott aber nichts entstanden glaubt, (ist) ein Gefährte der herakleitischen Ansicht, *κόρος* und *χρησμοσύνη* und das All als Eins und Alles durch den Wandel einführend“.

Ja, in einer andern Stelle, deren Zusammenhang uns für die Entscheidung der Frage, ob Heraklit denn wirklich eine reale Weltverbrennung angenommen habe, wichtig ist, macht Philo sogar ausdrücklich einen Unterschied zwischen denen, welche jenen Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit *κόρος* und *χρησμοσύνη*, und denen, welche ihn *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* genannt haben[3]): „die Vertheilung eines lebendigen Wesens in Glieder macht klar, wie Alles Eins oder daß es (Alles) aus Einem und in Eins hineingenommen ist (*ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν*), was die Einen *κόρος*

1) Philo, Leg. Alleg. lib. III. p. 62. T. 1. p. 88 ed. Mangey.

2) Der *λόγος σπερματικός* der Stoiker, der ihnen auch nur als dieser terminologische Kunstausdruck, dem Wesen nach aber Heraklit angehört.

3) Philo de anim. Sacrif. Idon. T. II. p. 243 ed. Mang.

und χρησμοσύνη nannten, die Andern aber ἐκπύρωσις und διακόσμησις (ὅπερ οἱ μὲν κ. καὶ χρ. ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπ. καὶ διακ.“ [1]).

Diese zweite Stelle des Philo, welche Schleiermacher und seine Nachfolger nicht benutzt haben, obgleich schon Mangey in seiner Ausgabe des Philo auf sie verweist, muß aber auch dadurch, daß sie diejenigen, welche die Terminologie κόρος und χρησμοσύνη gebrauchten, geradezu (und wohl auch offenbar als die früheren) unterscheidet und entgegensetzt denen, welche dieselbe Sache mit den Ausdrücken ἐκπ. und διακόσμ. benannten, und weil doch ferner diese letzteren Ausdrücke als Terminologie der Stoiker, zumal der späteren feststehen, zu zeigen scheinen, daß die Benennungen κόρος und χρησμ. gerade vorzugsweise Heraklit selbst, seinen unmittelbaren Anhängern und wohl auch den ältesten Stoikern, die ja in der Physik nur Heraklitiker waren, eigenthümlich waren, mit der Fortentwicklung der Stoiker aber die ihrer abstracteren Terminologie angemessenen Ausdrücke διακόσμησις und ἐκπύρωσις, Aristoteles folgend, ge-

1) Diese zweite Stelle und der in ihr gezogene höchst treffliche Vergleich des Philo mit der Vertheilung des organischen Lebens in Glieder zeigt zur Evidenz, daß wenn die Stoiker κόρος und χρησμοσύνη oder die reale Welteinrichtung und die ἐκπύρωσις als besondere getrennte Zustände und Zeitperioden betrachteten, doch noch Philo genau wußte, wie sie bei Heraklit nicht geschiedene Zeitperioden, sondern nur die gleichzeitigen und in steter Wechselwirkung miteinander stehenden begrifflichen Momente (des Werdens) gewesen sind. Denn die Vertheilung des Lebendigen in bestimmte Glieder und Organe und wiederum die Zusammenfassung des Lebensprocesses in die Einheit dieser Gliederungen und Unterschiede in das ideelle Eins des organischen Lebens — ist ja auch nicht in der Zeit getrennt vorhanden, sondern sie sind nur sich wechselseitig erzeugende, bedingende und entgegengesetzte Momente des Lebensprocesses, und diese Momente, sagt Philo, hätten die Einen κόρος und χρησμ., die Andern διακόσμ. und ἐκπ. genannt. Nach Philo also hat Heraklit keine reale Weltverbrennung gekannt. Nach Philo waren ihm κόρος und χρησμοσύνη nur die entgegengesetzten Momente des als Processes begriffenen Werdens; beide, wie alle heraklitischen Gegensätze, miteinander an sich identisch und beständig ineinander umschlagend; nämlich: das Moment der ideellen Einheit, die negative Bewegung und Wandlung, in welcher die einzelnen Unterschiede aufgehoben sind, wie in der Idee der Lebenseinheit die besondern Glieder und Organe, — und das Moment der realen einzelnen Unterschiede, durch deren besonderes Dasein erst jene Einheit wirklich ist, wie nur durch seine Auseinanderlegung in die Vielheit unterschiedener Organe und Functionen das, diese Unterschiede aus ihrer Isolirung immer wieder in die ideelle Einheit seines Processes aufhebende, Leben sich Existenz und Wirklichkeit giebt. Beides somit stets ineinander umschlagende Momente und nichts Anderes, als die mit sich identischen Gegensätze des Weges nach Oben und Unten; ihre Einheit — das als Proceß begriffene Werden.

wählt und jenen substituirt wurden. — Es hat demnach Plutarch in der obigen Stelle und bei Anführung der Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* für das Dionysos- und Apollostadium wieder nicht sowohl die Stoiker als solche, sondern Heraklit selbst und seine Anhänger, und die Stoiker nur qua Heraklitiker, im Auge.

Daß *κόρος* und *χρησμοσύνη* echt heraklitische Namen sind, das konnte freilich schon wegen ihres dunklen und alterthümlichen Tones und ebenso wegen der ersteren philonischen Stelle nicht zweifelhaft sein, und ist daher auf Grund derselben sowohl von Schleiermacher als Ritter und Brandis anerkannt worden. Allein dann hätte man aber auch sehen sollen, daß die, von denen Plutarch sagt, sie nennen diese Perioden so (*ἣν κόρον καλοῦσιν*), nach Plutarch selbst nur dieselben Prosa-Theologen sind, von denen er im Anfang des Capitels sagt, daß sie Apollo und Dionysos als die zwei entgegengesetzten Seiten und Umwandlungen des einen ewigen Gottes betrachten ꝛc., kurz, daß, wie am Ende, so auch am Anfang der Stelle nur heraklitische speculative Theologie oder[1]) speculative Physik (was identisch) citirt ist[2]). — Eine andere Frage wäre,

---

1) Die Theologie ist darum bei den Stoikern nur ein Theil der Physik. Die Stoiker, sagt Plutarch (de Repugn. Stoic. T. XIII. p. 343.), haben drei Disciplinen, zuerst die Logik, zweitens die Ethik, drittens die Physik und den Schluß der Physik bildet die Lehre von den Göttern (*τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατόν ἐστιν ὁ περὶ θεῶν λόγος*) cf. Baguet de Vit. et Scr. Chrysipp. T. IV. (Annales Acad. Lov. p. 55.).

2) Eine Frage für sich ist, welcher von den beiden Namen *κόρος* und *χρησμ.* der *ἐκπύρωσις* und welcher der *διακόσμησις*, welcher dem Apollo und welcher dem Dionysos entspricht. Xylander hat bereits bemerkt, daß in dem Ende der Stelle des Plutarch ein Fehler stecken müsse; es müsse nämlich dem Vorhergehenden zufolge umgekehrt, — da ja der Päan während neun, der Dithyrambus während drei Monaten angestimmt werde, — die *ἐκπύρωσις* (das Apollostadium) sich wie drei zu eins zur Weltbildung (dem Dionysosstadium) verhalten. Ist dies richtig, wie es freilich gar sehr scheint, so ist der *κόρος*, wovon ja Plutarch ausdrücklich sagt, daß es die der Zeit nach größere Umwandlung sei, dem Apollo entsprechend, und die *χρησμοσύνη* vielmehr das Stadium des Dionysos. Bisher hat man die Sache umgekehrt gefaßt. Man hat die *χρησμοσύνη* mit Sehnsucht zur Weltbildung übersetzt und sie als der *ἐκπύρωσις* entsprechend aufgefaßt, (somit also als Apollostadium) und die Sättigung, den *κόρος*, für die *διακόσμησις*, die reale Weltbildung, genommen. Dies wäre auch vom Standpunkt Heraklits nicht gerade unmöglich. Aber ohne die Sache entscheiden zu wollen, scheint mir noch mehr für die durch Xylanders Vermuthung bedingte umgekehrte Auffassung zu sprechen. Die *χρησμοσύνη* als eine Sehnsucht des in dem realen Außereinander der sinnlichen Natur außersichgerathenen Göttlichen zur Rückkehr in seine ideelle Einheit — also als das Moment oder die Periode der realen Weltgliederung (*διακόσμησις*) aufzufassen, würde offenbar einen ganz vorzüglich

ob Plutarch nicht im Schluß der Stelle Heraklit insofern Unrecht thut, als er daselbst von einer der Zeit nach von der *διακόσμησις* unterschiedenen *ἐκπύρωσις* d. h. von einer realen Weltverbrennung zu sprechen scheint, eine Ansicht, die, wie wir sehen werden, Heraklit fremd ist und bei den Stoikern nur durch Mißverstehung seiner entstanden zu sein scheint. Wir werden hierüber bei der Naturlehre handeln.

Daselbst (§ 26.) wird sich zuerst herausstellen können, wie Plutarch dem Heraklit gar kein Unrecht thut, weil nämlich auch in dem, was er sagt, so sehr es scheinen muß, dennoch gar keine reale Weltvertilgung enthalten ist. Aber da wir dies hier, weil hierzu noch erst mannigfache Resultate gewonnen werden müssen, noch nicht klar machen können, so wollen wir uns auch noch nicht darauf berufen, und haben dies auch für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nöthig. Denn keinesfalls würde die directe Beziehung der plutarchischen Stelle auf Heraklit dadurch irgendwie beeinträchtigt. Plutarch geht von einem heraklitischen Fragment aus, welches von dem Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit handelt; er zeigt wie es nur derselbe Gegensatz sei, den die Orphiker und gewisse in Prosa schreibende Theologen als das Wesen des Apollo und Dionysos, dieser einseitigen Daseinsformen des ewigen Gottes geräthselt

---

guten und bereits oft urkundlich nachgewiesenen heraklitischen Sinn gewähren. Dann wäre *κόρος*, die Sättigung oder Erfüllung, als die Vollendung dieses Einigungstriebes gedacht, und somit dem Moment der *ἐκπύρωσις* oder dem Apollostadium entsprechend. (In einer etymologisirenden Stelle des platonischen Cratylos, die man überhaupt hier vergleichen muß, hat *κόρος* noch den Begriff der Reinheit. Cratyl. p. 396 *β*: *Τοῦτον* (nämlich Zeus) *δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἄν τι δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦνοῦ.* Man vgl. die von Stallbaum hierzu citirten Orte, besonders Proclus in Cratyl. ed. Boiss. c. 103. 105. 115. 144. 147. und Cicero de nat. Deor. II, 24. p. 304 mit Creuzers Anmerkungen. Aber was auch Stallbaum l. l. mit Recht gegen Proclus sagen mag, eine, wenn auch verändernde Beziehung und Anspielung auf ein historisches Philosophem, ist in jenen Worten Platos jedenfalls zu suchen). Hierzu vergleiche man eine mir auffällige Stelle des J. Philoponus c. Proclum de mundi aeternitate, ed. Venet. f. 1535. XIII, 15.: *καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δὲ πάλιν ὁ Πλωτῖνος ἐδίδαξεν, ὡς οὔτε ἄλλοτι νομιστέον, ἢ πυρὸς καὶ τῶν λοίπων στοιχείων τὰ οὐράνια σώματα· οὔτε γῆν ἀκούοντας ἐν ἐκείνοις εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον τῆς ἀποφέρεσθαι ἢ φλόγα νομίζειν ἐκεῖνο τὸ πῦρ· ζέσιν γὰρ εἶναι τοῦτο κατὰ Ἀριστοτέλην φησὶν ὁ Πλωτῖνος καὶ οἱονεὶ πῦρ διὰ κόρον ὑβρίζον καὶ οὐχὶ τὸ στοιχειωδές τε καὶ ζωτικὸν πῦρ*, wo also noch dabei auf das bekannte alte Sprüchwort *κόρος τίκτει ὕβριν* angespielt ist, aber doch auch ein wahrscheinlich alter Gebrauch dieser Verbindung von *κόρος*

haben; er entfernt sich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitischen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt sich sogar vorzugsweise in heraklitischen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Ephesiers durch seine Darstellung hindurchklingen. Aber er wirft auch rücksichtslos heraklitische und stoische Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterschied, sondern eben nur auf das Wesen des Apollo und Dionysos ankommt.— Und wenn er nun selbst hierbei stoische aus Mißverständniß Heraklits entstandene Vorstellungen einer realen *ἐκπύρωσις* mit der heraklitischen *χρησμοσύνη* durcheinander würfe [1]), so könnte er dies hier selbst dann thun, wenn er sogar das klarste Bewußtsein über dies Mißverständniß hatte, weil es ihm hier eben nur um diesen Gedankengegensatz zwischen Apollo und Dionysos als der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit zu thun ist, und von diesem heraklitischen Gedankengegensatz selbst noch jenes stoische Mißverständniß einer nach Zeitperioden abwechselnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweises bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poesie und Prosa sagenden und singenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker selbst aber hierin höchstens nur als Heraklitiker betrachtet, so liegt dieser Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle desselben Plutarch vor, wo er sagt [2]): „*Ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ*

---

und *πῦρ* zur Bezeichnung des höchsten Grades des reinen sich vollendenden Feuers erhellen dürfte. —

Man vgl. endlich die späteren Hindeutungen auf den uralten Koroskultus, einen Sonnendienst, in welchem auch gerade Dionysos selbst zur Sonne umgedacht wird *).

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle besagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale *ἐκπύρωσις*. Wir geben das oben gesagte nur einstweilen der bisher bestehenden Ansicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerspruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es sich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir später sehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wytt. p. 316. Hutt.

---

*) Jetzt bestätigen unsere obige Vermuthung noch, daß *κόρος* das Feuerstadium und *χρησμοσύνη* das des Dionysos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. *λέγει δὲ* (Heraklit) *καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.* Freilich entscheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieser Bestimmung bei Pseudo-Origenes sehr leicht möglich wäre.

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν". „— — ich sehe die stoische Ekpyrosis abweidend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, so auch die des Hesiods und sie verwirrend"[1]).

Also ausdrücklich und namentlich attribuirt Plutarch, was er oben als die Lehre der poetischen und prosaischen Theologen angeführt hat, hier dem Heraklit und Orpheus, stellt beide hierin unmittelbar zusammen und qualificirt die ἐκπύρωσις der ihm bekanntlich überhaupt verhaßten Stoiker nur als eine geistlose Entlehnung, ja selbst mißverstehende Entstellung heraklitischer und orphischer Lehre.

Es ist nunmehr also erwiesen, daß Plutarch in der obigen Stelle mit den poetischen und in Prosa redenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos im Auge gehabt hat, und diese seine Bezeichnung Heraklits als eines in Prosa redenden Theologen, die für die Stoiker so unpassend und bei Plutarch nicht denkbar gewesen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn wir ihn selbst soeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in Bezug auf diese Lehre identificiren sahen. Diese Bezeichnung Heraklits kann aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpassend erscheinen, wenn wir uns erinnern, daß der theologisirende Inhalt seiner Schrift so bedeutend gewesen sein muß, daß daraus die falsche Nachricht von einem besondern theologischen Abschnitt seines Werkes entstehen konnte[2]); wenn wir uns ferner der bedeutungsvollen Versicherung des s. g. Herakleides erinnern, daß Herakleitos „das Physische theologisire"[3]), wenn wir berücksichtigen, daß noch Macrobius Herakleitos zu denen rechnet, welche in ganz concreter Weise über die Götter gefabelt hätten, Gestalten und Bilder denen geliehen, denen alle solche Formen fremd sind, und Altersstufen (aetates) denen, die keine Art von Wachsthum haben und verschiedene Hüllen und Gewänder denen, die des Körpers entbehren[4]).

---

1) So übersetzt Kaltwasser das συνεξαπατῶσαν.

2) Diog. L. IX, 5. διήρηται δὲ (sc. sein Werk) εἰς τρεῖς λόγους. εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσάφη καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικὰ κτλ. — — ὅλον δε τὸ περὶ τῆς φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. adeo semper ita se sciri et coli numina malluerant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.

Ja, diese Nachrichten, daß sein Werk so reich an theologischem Inhalt gewesen, daß er überhaupt das physische theologisire, wie sich Herakleides glücklich ausdrückt, sind erst jetzt verständlich geworden und gerechtfertigt. Bis jetzt mußten, wie man zugeben wird, diese Aeußerungen in einem auffallenden Contraste mit dem zu stehen scheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein physische Sprache und ausschließliche Beschäftigung mit philosophisch-physischen Begriffen schienen die bei weitem meisten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und seltsame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich sich darbot, da schien dies stets so abgerissen und verbindungslos untereinander dazustehen, daß dies fast nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgesprochene Ansicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen". Noch deutlicher und allgemeiner spricht sich Schleiermacher p. 351 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein"?

Diese Aeußerungen Schleiermacher's sind auch noch für seine Nachfolger maaßgebend und durch keine von denselben gewonnenen Resultate entkräftet. — Aus demselben Grunde mußte bisher auch die von Clemens Alex. und Plutarch behauptete Verwandtschaft Heraklits mit Orpheus den besonnensten Kritikern als willkührliche und träumerische Conjectur erscheinen, die Andeutungen Platos[1]) in demselben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falsch aufgefaßt werden. — Jetzt aber ist durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer so breiten und vielleicht überflüssigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Ephesier nachwiesen — jetzt, sagen wir, ist durch diese Stelle des Plutarch, wenn man sie auch einstweilen nur mit dem heraklitischen Fragment von der Identität des Dionysos und Hades und demjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, zusammenhält, ein ausgebildetes und concretes System speculativer Theologie als Inhalt des heraklitischen Werkes nachgewiesen, ein System das sich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.

noch weit concreter entwickeln wird; eine Theologie, die schon deshalb um so durchgeführter und systematischer bei ihm sein konnte, als sie überhaupt keinen von seiner speculativen Logik-Physik[1]) verschiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, sondern ganz identisch und eins mit dieser seiner speculativen und in ihrer innersten Bedeutung „objective Logik" zu nennenden Physik, nur dieses physische System selbst, oder die Idee des Werdens, in der symbolischen Hülle der religiösen Vorstellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Herakleides sagt „theologisirend" darstellte, — ein Ausdruck, dessen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wissen wir, daß ihm Apollo und Dionysos identisch mit den beiden Gegensätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens constituirten, Apollo die Personification der *ὁδὸς ἄνω*, Dionysos die Personification der *ὁδὸς κάτω*.

Und wie die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in absoluter Gegensätzlichkeit gedachten, an sich aber identischen Momente der Idee des Werdens sind, die aber um dieser inneren Identität willen beständig in einander umschlagen und sich ein Jedes zum Andern machen, ebenso sind auch Apollo und Dionysos nur die beständig in einander umschlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, sie beide in sich einenden Gottes. Das Leben dieses höchsten Gottes besteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, sich aus seiner Form als Apollo in seine Form als Dionysos überzusetzen und hieraus wieder in seine Idealität als Apollo beständig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Physik nennen wir die heraklitische Philosophie. Sie ist uns wesentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identisch ist. Bei ihm ist, wie wir oben (p. 86) sagten, „das Logische unter dem Krystall des Natürlichen vorhanden" oder, weil seine Logik wahrhaft speculativ ist, weil sie die begriffene Idee des Werdens, die processirende Identität des Gegensatzes ist, so ist sie um dieser ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Physischen und dieses selbst nur ihre Realisation. Diese Physik ist somit an sich nur Ideenlehre oder objective speculative Logik. Daß Logik und Physik noch ungeschieden Eins in dem heraklitischen Gedanken sind, bezeichnet sowohl seine Höhe als auch seine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil diese Identität nur deshalb bei ihm stattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterscheidung der objectiven logisch-physischen Idee einerseits, und des Fürsichseins des Gedankens im Selbstbewußtsein, des subjectiven Geistes und Denkens andererseits gekommen ist. Wir haben uns über Alles dies so oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darstellung der Fragmente, daß es überflüssig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Werden nur wirklich war in dem beständigen Umschlagen des Sein in das Nichtsein und dieses in das Sein, der *ὁδὸς ἄνω* in die *ὁδ. κάτω*, so ist auch dieser höchste Gott nie als solcher vorhanden, sondern seine Wirklichkeit, sein Dasein hat er nur in diesem ununterbrochenen Umschlagen seiner als Apollo in sich als Dionysos. Jetzt wissen wir auch von hier aus — und man sehe, wie eng alles dieses zusammenstimmt — warum Heraklit (siehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identisch erklärt hat. Zeus ist ja nur diese beständige Entzweiung und Diremtion seiner selbst, sich aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzusetzen und umgekehrt. Jetzt wissen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionysos identisch mit Hades ist, weshalb er Dionysos und die feuchte Natur, sein Reich, haßt und perhorrescirt, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu suchen ist, weil ihm nämlich Dionysos als solcher die *μεταβολή* (und also der Tod) des Apollo ist. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments apriorisch vorauszusetzen schienen, daß ihm Dionysos das sinnliche außereinanderseiende Dasein bedeute, und Apollo ihm der stricte Gegensatz zu Dionysos sei, die Seite der dem sinnlichen Außereinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt positiv verbürgt gesehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des absoluten Gegensatzes beider identisch seien (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*), so sehen wir dasselbe jetzt auch an Apollo und Dionysos, die gleichfalls nur an sich identische in einander umschlagende Gegensätze sind, die ihre innere Identität in Zeus resp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit ist, und dessen sich nothwendig bedingende Momente und Dasein beide bilden, und die ihre Identität ebenso daran haben, aus sich selbst in ihr Gegentheil überzugehen und sich zu demselben zu machen. — Zeus aber, dieser höchste Gott, ist diese absolute Idee des Werdens als der processirenden Identität der Gegensätze des Seins und Nichtseins, gegen welche Apollo und Dionysos, die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, nur einseitige Momente sind. Das Absolute und wirklich Wahre ist nur die im beständigen Uebergang beider streitenden Momente in einander bestehende Identität beider.

Jetzt wissen wir auch die ganze Consequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns so oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüssel seiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weise (*ἓν τὸ σοφὸν*) nennt, der allein ausgesprochen werden will und nicht. Das Eine Weise ist er, denn alles andere außer ihm, dieser den absoluten Gegensatz in sich selbst fassenden absoluten Idee des Werdens, ist schon Zweiheit, ist schon ein bloßes Moment, wie selbst

Apollo und Dionysos, die eben darum jeder für sich schon einseitige und beschränkte sind. Apollo ist an sich Zeus, wie ebenso Dionysos; und wie also Zeus oder das absolute Werden allein dasjenige ist, das ist und gar kein Nichtsein hat, so will er auch allein genannt und ausgesprochen werden; allein dies ist ebenso unmöglich, denn jedes Dasein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, ist immer nur in den einseitigen Momenten als Apollo oder Dionysos vorhanden. Sein reines Wesen des ewigen absoluten Uebergangs wird schon durch die abgeschlossene Bestimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und so zu einem seiner einseitigen Momente herabgesetzt.

Wir nennen diese Theologie speculativ und systematisch, weil sie, im Unterschiede von der abstracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat sowohl für die Identität als den Unterschied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionysos und Hades und Hephaestos ꝛc., und diese Unterschiede mit dem Gedanken durchdringt. Daß aber eben damit diese Götter zu reinen Gedankenunterschieden, zu reinen Begriffen aufgelöst werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden ist, als die sinnlich-religiöse Form, und warum der Begriff hier noch in diesem sinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun schon genugsam verbreitet.

Und nun wissen wir auch, was Wahres ist an der gar nicht so unsinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterstützten Stelle des Clemens [1]), wo er von den nächtlichen Mysterien spricht und fortfährt: „*πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὕς τινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται, τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Νυκτιπόλοις, Μάγοις, Βάκχοις, Λήναις, Μύσταις τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ*“, „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn sie gestorben sind, erwartet, was sie nicht hoffen, diesen weissagt Herakleitos der Ephester, — den Nachtschwärmern, Magern, Bakchen, Bakchantinnen, Mysten, — diesen droht er das nach dem Tode an, diesen verkündet er das Feuer“.

Es ist möglich, daß sich Clemens in dem zweiten Theil dieser Stelle auf das obige Bruchstück vom Hades-Dionysos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius bestätigt, wahrscheinlicher, — daß er noch andere und speciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieser den Dionysischen Dienst noch weiter anfeindete. Jedenfalls aber ist das: „Er weissagt ihnen das Feuer“ richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

droht er ihnen an, wie Clemens am liebsten möchte, wohl aber seine richtig verstandene *ἐκπύρωσις* droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem sinnlichen in die Einzelheit und Bestimmtheit und ihre Lust versenkten Dasein in die Negativität des Werdens und seine ideelle Einheit. Der *ὁδὸς κάτω* droht er die *ὁδὸς ἄνω*, dem Dionysos den Apollo an! Nur dies ist auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitischen Fragments, wiederum mit Begehung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverständnisses von Heraklit sagt[1]: „es weiß auch dieser, es gelernt habend aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein schlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker späterhin *ἐκπύρωσις* nannten [*οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῆν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*][2]), wo also auch Clemens im Vorbeigehen constatirt, daß nicht Heraklit, sondern erst die Stoiker diesen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf diese *ἐκπύρωσις* zurückführt, seine Leser am besten gegen das Mißverständniß bewahrt, in das er selbst verfiel.

---

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das *ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν* bezieht hier übrigens Potter mit Unrecht auf Mosen und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächst die ägyptische Weisheit damit; siehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und besonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

§ 11. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Princips apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangsloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde [1]). Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

zeugt[1]): „Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος“ gesagt hat: „Der Demiurg spiele in dem Weltbilden“.

Und daß Zeus der Demiurg ist, der dieses Spiel mit sich spielt, wissen wir durch den hierbei Heraklit zwar schmählich mißverstehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens[2]): „καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει“. „Und dies ist das göttliche Spiel. Irgend ein solches Spiel sagt auch Heraklit, daß sein Zeus spiele“. Es ist mit dem endlichen Bestehen nicht Ernst, da es in sich selbst die Negativität trägt, die es aufhebt; es ist dem Zeus nicht Ernst mit seinem Umschlagen zu Dionysos, mit seiner Wandlung als Weltbildung, weil er sich aus diesem seinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von bestimmten auf sich beruhenden Unterschieden, immer wieder in seine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen ist für ihn ohne Tod[3]). Darum ist er ein spielender Knabe; sein Spiel: der Wechsel der Wege nach Oben und Unten. In diesem Zusammenhange läßt auch Lucian den Heraklit sagen[4]): „καί ἐστι ταὐτὸ — — ἄνω κάτω περιχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδιῇ“, „und dasselbe ist — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechselnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zusammenstellung, durch welche sich schon Lucians Bewußtsein sowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewiesenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität desselben mit jenem Wechselwege unverkennbar ausspricht. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „Τί γὰρ ὁ Αἰών ἐστι“; „Was ist denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος“. „Ein Kind spielend, würfelnd, sich von sich unterscheidend (oder sich auseinanderlassend)“.

---

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 40. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geist der Kindlein in Christo fröhlich sei, wenn sie in Geduld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als solche erkennt nud nicht ungezüchtigt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung ist noch selbst weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spiels zu sein, und hat nur, wie sich aus dem Obigen ergiebt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben ist auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menschen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, siehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als diese Lucianische, wenn man das Gelungene in die Treue setzt, mit welcher gerade den wesentlichsten und charakteristischen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derselben, der komische Effect entlockt wird.

Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher sagt, dem nur das *παίζων* verständlich ist, das *πεσσεύων* und *διαφερόμενος* aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erscheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen sei.

Im Gegentheil ist jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das *πεσσεύων* werden wir bald sprechen. Das „*διαφερόμενος*“ aber ist, wie wir ja schon aus der Stelle Plutarchs, wo auch dasselbe Wort dafür gebraucht wird, ersehen, das sich Auseinanderlassen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterschiede, wodurch das Princip des einzelnen bestimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben ist; es ist seine Seite als Dionysos, wogegen sich dann immer wieder zugleich das *ξύμφερον*, der diese außereinander seienden Unterschiede negirende und in seine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, aufthut[1]). Man sieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte[2]) Fragment Heraklits: „*τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Eine[3]) sich von sich unterscheidend eint sich immer

1) Man vergl. wieder mit dem, was sich hier über die Natur der demiurgischen Wandelbewegung des heraklitischen Zeus herausgestellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des *πεσσεύων* im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gazaeus von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühsal ist, weshalb sie aus Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unsere Erörterungen dieser St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar sein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen ist, von der Aeneas spricht; es ist nämlich nur seine, die Welt überhaupt erst zu Stande bringende und schaffende, *ἀμοιβή* aus seiner Form als Apollo in die als Dionysos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar sein, warum die Seelen diese absolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Absolute selbst fähig ist, nicht mitmachen können und warum sie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts gesagt wird, zu flüssigen werden, in das dionysische Reich der Genesiurgie herabsinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein schon dem Dionysosstadium des Demiurgen, seiner *ὁδὸς κάτω* an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es ist auch von hieraus wieder ersichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade so wesentlich richtige *τὸ ἓν* in dem Fragment bei Plato polemisirt; vgl. oben p. 209.

mit sich" gar nichts anderes besagt und ganz identisch ist mit dem, was uns Plutarch in der vielbesprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, seine Unterschiede setzend und hierdurch sich zum Dionysos und zum realen Dasein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenso wieder in die der Unterschiedenheit dieses bestimmten einzelnen Daseins negative Einheit, in sein Apollowesen umschlägt. Man sieht hier ferner mit derselben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denselben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" [1]).

Daß sich Heraklit in dieser ganzen theologisirenden Darstellung des realen sinnlichen und darum in Vielheit aufgelösten Daseins als Dionysos, der ideellen negativen Einheit der sinnlichen Unterschiede als Apollo, beider somit als reiner Gegensätze und doch identisch mit sich in Zeus, dessen Umschlagen sie bilden, ferner in dieser Schilderung des in dem Umschlagen seiner Momente Sichselbstrealisirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit sich spielt und welches die Weltschöpfung constituirt, endlich des Zeus selbst eben deshalb als eines Kindes, als eines mit sich spielenden würfelnden Knaben, — daß sich Heraklit in dieser Reihe von theologischen Bildern, die zwar alle wie nachgewiesen, bei ihm durchaus keinen theologischen Sinn, sondern den strengen Gedankenbegriff seines Systems in sich haben, doch, was die Form der Darstellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabsteigenden Consequenz und mit Bewußtsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewegt und in diesem orphischen Material seinen absoluten Begriff, die Idee des dialectischen Processes ausspricht, resp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig ist, die orphischen sinnlichen Vorstellungen und Symbole zum Gedankenbewußtsein über sich selbst bringt, — dies ist leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf diese letztbesprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewiesen werden, da wir Werth auf diesen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiösen Kreise und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigsten welthistorischen Wendepunkte des menschlichen Geistes überhaupt, — den Uebergang und die Auflösung des religiösen Vorstellens in freies, sich selbst begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächst könnten wir, daß sich Heraklit in dieser theologischen Darstellung durchaus auf orphischem Boden bewegt, schon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. oben p. 172 sqq.

glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewiesen, jene Theologie als ebenso heraklitisch wie orphisch hinstellt. Aber Plutarch beweist es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er sagt, daß sie den Dionysos deshalb Zagreus und Isodaites ꝛc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerstücklung des Zagreus sei eben nur die sinnliche Darstellung dessen, daß das Wesen des Dionysos das reale sinnliche und sich deshalb in die Vielheit der Unterschiede auflösende Dasein sei, ist in die Augen springend richtig.

Außer dem, was schon oben bei dem Fragment vom Dionysos Hades hierüber nachgewiesen ist, bemerke man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerrissen wird, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß[1]). Ebenso, wenn Dionysos alle Verächter seines Wesens immer mit der charakteristischen Strafe straft, daß er sie in Stücke zerreißt wie Pentheus und Andere, so ist dies nur seine eigene sich in die Vielheit zerstückelnde Zagreus-Natur des sinnlichen Daseins, die er gewaltsam an denen setzt, welche die Berechtigung dieser Bedingung des Daseins läugnen. Daher die symbolische Darstellung dieses Zerreißens an seinen Festen durch Zerreißung eines Rehkalbes ꝛc. (siehe Phot. s. v. *Νεβρίζειν*). Er ist ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer dessen, was in der ideellen Einheit, was sogar in der ideellen Totalität, in Zeus selbst, an sich und unsichtbar eingeschlossen ist. Er ist von Allem zuerst ans Licht gekommen. Er ist ihnen der Herumschweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identische Vielheit von Namen sei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine solche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterschied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtsein verborgen bleibt, oder ihm mindestens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig ist, — sondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit seinem Wesen, dem sich in die reale Vielheit auflösenden Princip des sinnlichen Daseins gegeben sind; um der Fülle der Einzelnheiten willen, welche die Vielheit in sich schließt und zu welchen sie sich erschließt, wenn sie ins Dasein tritt, — ausdrücklich um dieses seines Wesens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der seinen Namen im Wechsel der Zeit immer Wechselnde und jede dieser Benennungen immer *κατὰ καιρόν*, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem sein Wesen gerade gedacht ist, — genannt.

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Aufs deutlichste drücken diese ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphischen Verse auf den Dionysos-Phanes aus[1]):

ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε, προςωνυμίας τε ἕκαστον
παντοδαπὰς κατὰ καιρόν, ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

Wenn man berücksichtigt, wie in diesen Versen der Zeitunterschied zu dem eigenen immanenten Wesen des Gottes erhoben erscheint, so daß er im Wandel der Zeit sich selbst zu immer neuen angemessenen Namen, d. h. Eigenschaften und Wesensunterschieden entwickelt und er sich somit erst im gesammten Zeitwechsel[2]) in der Totalität seines Wesens aufrollt, so kann es nun nicht mehr überraschen, die Göttinnen der Zeitunterschiede, die Horen, in engster Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionysische[3]) (*Διονυσιάδες*) genannt zu finden und seinen Altar in ihrer Capelle zu sehen, ohne deshalb auf die orientalische und auch für die Griechen den ersten verschwindenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geistige Ideen umgesetzte Potenz des Dionysos als Aequinoctialstier und Gott des Thierkreises rückgehen zu müssen[4]). Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Ammen dieses kosmischen Dionysos sind, deren Lebenssäfte also diesen Gott des realen Daseins und seiner sich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, so ist dies somit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit selbst ausdrückt, indem er sie in einer Stelle des Plutarch[5]) „die Alles

---

1) Macrob. Sat. I, 18., s. Fragm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieser Seite seines Wesens entspringt seine Anschauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zusammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologieen entsprangen, s. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Stoiker, offenbar nach Heraklit, den *Κρόνος* definirten als „*ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*“ „den heraussondernden (wie *διαφερόμενον*) Lauf des Flußes“, Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus, Dionys. IX, 11 sq. und was Creuzer im Dionys. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verse des Panyasis bei Athenaeus II, c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Symb. und Myth. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wytt.: „*ὧν* (nämlich der Zeitgrenzen) *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ'*

Bringenden" (*αἱ πάντα φέρουσι*) nennt. Aber dies Wesen der Horen ist nicht bloß das positive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen ist vielmehr zum Unterschied von der bloßen Zeit, die nur ihr abstractes Substrat bildet, das negative Moment des Zeitunterschieds, der Grenze, gleichwesentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegensätze, nur durch dieses negative Wesen in ihnen, das sie zu Unterschieden und Grenzen macht, sind sie das was sie sind, sind sie die, die Alles hervorbringen. Diese heraklitische Definition der Horen erkennt sich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerst nämlich der gewiß heraklitisirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „*ὅραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς* [1]) *τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὅραι καλοῖντο*", Horen also würden sie genannt, weil sie begrenzen, *ὅραι* sind, und in diesem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterschied gegeben ist, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, sondern auch das Wesentliche des über die Grenzen der Zeit Gesagten herakleitisch ist. Dieser Zeit-Abschnitte und Grenzen Vorsteher und Aufseher sagt Plutarch, sei die Sonne, die [2]), indem sie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, sondern im Größten und dem am meisten Bestimmenden, dem Leitenden und Ersten Gotte zum Mitarbeiter wird (*συνεργός*).

Um jenes negativen Wesens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, so auch die Wandlung und Grenze und somit die Aufhebung des Einzelnen festsetzt, werden die Horen auch in den orphischen Hymnen die Gespielinnen der Todesgöttin Persephone genannt [3]), die bald als Mutter und Schwester, bald als Gemahlin des mystischen Jakchos erscheint.

Dies ist auch der Punkt, durch den sich die Horen an die Parcen

---

Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitischen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „*πᾶν μοι καρπὸς, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις*" „Alles ist mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur".

2) Mit allem Vorstehenden muß nun wieder die physische Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchische Stelle zurückkommen.

3) *Ὡρῶν συμπαίκτειρα* wird Persephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerseits *Περσεφόνης συμπαίκτορες* im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionysos [1]); in Kunstdarstellungen wie in den s. g. orphischen Hymnen sind sie den Horen gesellt [2]), und deren Schwestern sind sie nach Hesiod [3]). Ja wenn von den alten hesiodischen und orphischen Horen, Eunomia, Dike und Eirene [4]), die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle spielen, die theils schon früher belegt, theils besonders noch aus später zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird [5]), so sind von Heraklit dieser Hore Dike, die nicht bloß abstract rechtlich, sondern kosmisch aufzufassen ist, die Erinnyen [6]) als Dienerinnen und Willensvollstreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele steht, wenn in einem orphischen Hymnus die Erinnyen als „Göttinnen Mören" (*θεαὶ Μοῖραι*) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „*αἱ τ' — ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε*", „die ihr schaut das Auge der Dike" [7]).

Um aber zu Dionysos zurückzukehren, so ist jene Vielheit und Vielnamigkeit ein selbst in der Kunstpoesie niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger" (*πολυώνυμε*) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles [8]); als vielgestaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erscheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik [9]). Als Princip des realen Daseins ist er, alle wirkliche Unterschiede in sich selbst enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in diesem kosmiurgischen Sinne rufen ihn gerade unter seinem Mysterien-Namen Jackchos die sogenannten orphischen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Löser Jackchos [10])",

---

1) Creuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae sind die Parcen mit den Horen und Chariten zugleich dargestellt, Pausan. VIII, 21; ebenso an dem borghesischen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Gesch. der Kunst p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Hesiod sind die Horen Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenso bei Pindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. orph. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlassen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (68) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Creuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „*ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ λύσειον Ἴακχον*" Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.; wie auch die ihm so verwandte Mondsgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz Zeus, der alle Unterschiede in sich enthält, selbst den von

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als geflügeltes Mannweib gebildet finden [1]). Darum trug er auch nach Eusthatios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling“ [2]).

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „*Πλουτοδότης*“ wird er angeredet in den Lenäen [3]), und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum freundlichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodätes, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beiname in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Aufopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstücklung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstücklung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodätes seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodätes ist ebenso Beiname des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodätes wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der stricte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Bakchos:

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Proklus; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin., Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Vgl. Welkers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Moser zum Nonnus, Dionys. p. 220.

„ἔστησεν κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμφας·
ἥνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὁ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Der abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr,
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(Dietsch.)

Merkwürdig ist es hier zunächst, wie der πρηστήρ als Gegensatz des Bacchus erscheint, der bei seiner Geburt diese Feuersubstanz, ob man sie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzstrahl übersetze, und ihre Herrschaft über die Erde stillt und beendigt. Denn der πρηστήρ ist wieder eine bei Heraklit wichtige und wesentliche Benennung des sinnlichen Feuers [1]). Derselbe πρηστήρ ist aber auch ein in den orphischen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der besonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphischen Fragment bei Proclus definirt wird als „Blume des unreinen Feuers [2])". Die Herrschaft dieses feurigen πρηστήρ erscheint nun in dem 45. Hymnus eben als die dem Dionysos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskindes beendigt und bewältigt wird. Gegen diese rastlos verzehrende Feuerbewegung (ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν) erhebt sich, sie beendigend, Bakchos „das Band aller Dinge"! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegensatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutsamkeit sich aber erst später ergeben wird.

Ebenso ist der Gegensatz, wie hier von Dionysos und dem reinen Zeusfeuer, so auch von Dionysos und Apollo, dem Wesen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythus von Lykurgus enthalten, den Dionysos in Stücke reißt, weil er ihn läugnet. Daß Lykurgus Niemand anders als Apollo selbst (Ἀπόλλων λυκαῖος) ist, hat Uschold (Vorh. d. Gesch. II. p. 148) nachgewiesen. Aehnlich verhält es sich mit der Zerreißung des Orpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergestalten unselbständige Momente des philosophischen Gedankens sind und das reale Dasein und seine Vielheit nichts, als die eigene sich in die Vielheit auseinander lassende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος."

Bewegung und Wandlung der Einheit selbst [1]), dadurch aber eben zugleich ihr Gegensatz ist, — wenn nach ihm also Dionysos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit [2]) in dem Stadium ihres Zerstückeltseins, so wird in dem Elemente des religiösen Vorstellens, wo alle Momente besonderes selbständiges Dasein erhalten, Das, was der Gott nach seinem Wesen ist,

---

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologischen Darstellung selbst hervorgehoben worden sein und hierauf scheint sich dann die sonst höchst befremdliche Stelle Plutarchs *Ei* ap. D. c. 21. zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Wesen Apollos und zu einer Selbstbewegung seiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einsprache erhebt: „Aber seine (Apollos) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολὰς*), indem er bald Feuer von sich ausgehen läßt, bald sich hinaufzieht, wie man sagt und wiederum herabdrückt, sich in Erde, Wasser, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δεινὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre sonst schlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel, welches jener spielt, (*ἦν — καὶ παίζει παιδιάν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεὶ*) und bald die Welt schaffend, welche nicht ist, bald die geschaffene vernichtend". Dagegen meint Plutarch, diesem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, sondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entstehung unterworfene Natur gesetzten Dämon zu". Der ganze Gedankengang, sowie die Ausdrucksweise z. B. jenes *παίζει παιδιάν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugnissen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als spielender Knabe spielt und das *χρώμενος ἀεὶ* (cf. p. 115, 116, 1.) lassen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitische Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß diese dem Apollo selbst die Zerstückelung in die Vielheit zuschreibende Meinung für jeden andern Philosophen höchst befremdlich sein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegensätze identisch, und dieses Sichauseinanderlassen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit ist.

2) Bezeichnend und aus demselben geistigen Gegensatze beider Götter fließend ist auch die entgegengesetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geschlecht zu ihnen einnimmt. Nichts ist hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geschlecht. Unter ihm soll auch die Religion desselben am meisten um sich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden sein. Das Heiligthum dagegen im delphischen Apollotempel, wo die Pythia Orakel sprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, s. Plut. de *Ei* ap. D. c. 2. — Fast immer erschien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Existenz und ihrer Entfaltung in seiner Personification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit ist und von ihnen weiblich (*θῆλυς*) genannt wird, wird in ihrer

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weise thut; Dionysos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerstückelte ist, zerstückelt im Mythos den sein Wesen läugnenden ihm entgegengesetzten Gott Apollo und seine Personificationen.

Ebenso wird Bacchus seinerseits wieder von Perseus getödtet, von Perseus, dessen Name schon auf persischen Feuer- und Lichtdienst hinzeigt und den Creuzer, seiner orientalischen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Personification aufgewiesen hat, der aber insofern er hellenisirt und hellenisch ist, offenbar in den Kreis apollinischer Wesen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, ist es gerade dieser von Perseus getödtete Bakchos, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Dinarchos berichtet wird [1]).

Aber auch die ursprüngliche Identität, in der er an sich mit Apollo steht, hat sich sowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionysos ist aufmerksam gemacht worden, wie frappant diese Beziehung beider Götter als nothwendiger Gedankengegensätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreuskind auf den Thron setzt und ihm Götter und Menschen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt [2]). Auch unter der Herrschaft der Vielheit des reellen Daseins geht — in den Mysterienanschauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenso ist schon angeführt, daß, als Zagreus zerrissen, wieder Apollo es ist, der auf Zeus Befehl seine zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, so wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionysos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetischen Theologumenen sagt. Sie ist die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen ist ꝛc., s. Meursius im Denar. Pythag. bei Gron. Thes. Ant. Gr. IX, p. 1351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341, und andere Zeugnisse bei Lobeck, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinstimmend, und wie Heraklit sinnliche Vorstellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus sagt: „*καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντον ἐν τῇ ἑνώσει, τοιαῦτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν, ἐπέχειν δε τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς συνουσιῶν* (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).

die Einheit äußerlich herstellt[1]), und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideelle Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstücklung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. l., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Mythus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Richtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnaß der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίσπορε*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blitz vom Himmel heruntergekommen ist[2]). Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern[3]). Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Bekkers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεὸς, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*". Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. s. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobeck Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

für sich genommen. So ist was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigsten zutheilt, der Tod! Und gerade in dieser negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt sich so mit Apollo. Besonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I, 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse, tam multis aliis argumentis assererat etc. Hier werden also Apollo und Dionysius geradezu als ein und derselbe Gott ausgesprochen, wofür man sich auch des Apollo Dionysodotus (bei Pausan. I, 31) erinnern muß [1]). Wenn endlich Creuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den *Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης*, den am siebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in sieben Theile zerstückelt worden, (Procl. in Tim. p. 200) und auf diese Berührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerksam macht, so wird jetzt nach unserer Auffassung und Entwickelung der plutarchischen Stelle sowohl der Grund dieser Identität, als auch besonders ihr Unterschied gegeben sein. Die sieben Stücke, die sieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflösung in die Einzelheit des Daseins als solche entspricht. Apollo kommen nicht diese einzelnen sieben Tage, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben als Woche zu, eine Bestimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, sondern vielmehr als solche negirt und zu der Einheit des Wochenabschnitts aufgehoben sind. Darum ist ihm erst der siebente Tag [2]) heilig, der, den Abschnitt vollendend, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenso wenn Dionysos der Feuergeborene (*πυρίσπορος*, *πυριγενής*) ist, so ist deshalb durchaus nicht das Feuer sein Element. Sein Element ist vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüssige feuchte Natur. Wie in der Philosophie, wie speciell bei Heraklit das Wasser aus dem Feuer, als seinem directen Gegensatz, sich erzeugt, so ist in jeder sinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Wesen entspringt, nicht sein identisches Element, sondern vielmehr wesentlich sein Nichtsein und Gegensatz. Dionysos, der Feuergeborne, ist Feuerverlöscher. So sehen wir, während noch seine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt ist, ihn schon in dem orphischen Hymnus das Herrschen des Feuers

---

1) cf. Nonn. Dionys. IX, 261. und Creuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI, 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wytt.

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er Hyes[1]). Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen[2]). Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, *τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wytt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Begetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Mnaseas[3]), daß bei der Flammengeburt des Bakchoskindes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Epheu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend" (*πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzünden des Feuers Apollo entspricht[4]).

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich-

1) Siehe Creuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. *Διόνυσος* und Creuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seiende Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als jeden durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bakchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Tiber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symboles aber, das Herausringen des an sich in ihm Enthaltenen, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegentheil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum“ (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens Al. (Strom. IV. p. 164. Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weihen vergleichend, eine Epoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfange und zu derjenigen aufsteige, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Formel war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier“ (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewiß

on Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Malal.

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalas p. 684, χρησμός VIII.) angeführter χρησμός[4]) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater" (ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensatze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchschauten Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und immerwährenden Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der ὁδὸς ἄνω und ὁδὸς κάτω, zum reinen Gedanken abklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt[2])!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, son-

1) Es ist ihm der Name „Πλουτάρχου" vorgesetzt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelstellen für jenen von Bentley mitgetheilten χρησμός nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „ταὐτότ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστὶ, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα", „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses" (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 133 sqq. explicirte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. In der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu parallelisiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem χρησμός selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαροῖσιν κτλ.;

siehe Lobeck Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

dern in der That geistig höhere Potenzen, die das Wesen ihres Gegensatzes in sich aufgenommen haben. Inwiefern aber diese Einigung ein „Später" im Gedanken ist, und inwiefern sie demnach auch ein Später in der Zeit gewesen sein dürfte, — dies näher auseinander zu setzen, ist hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieser Umbildung dürfte sich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies ist auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionysos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein soviel ist jedenfalls klar, daß Ariadne, welche uns die Dichter stets als Geliebte des Dionysos schildern, zunächst ein dem Dionysos entgegengesetztes Wesen ist. Denn sie ist eine Personification der ideellen Einheit. Abstammend von einem rein negativen Wesen, dem Verderber Minos, dessen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitstern dem Theseus durch die labyrinthischen Gänge des verworrenen Daseins, in dem sich Jeder verliert, der die innere Einheit dieser sinnlichen, sich wirr verschlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone ist dem Theseus der Polarstern, der ihm, ihn sichernd gegen solchen Verlust seiner selbst, die Rückkehr weist (Hygin. P. A. II, 5.), wie diese deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienste Jedem leuchtet. — So erscheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengesetzt dem Dionysos. Sie hat seine heilige Grotte entweiht, und er ist die Ursache ihres Todes (Schol. ad Odyss. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kömmt also diese Ariadne zu Dionysos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherschwärmer Dionysos. Sie ist die Gemahlin des mystischen, des unterirdischen Dionysos, der sich selbst schon zu seiner einfachen innern Einheit zusammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Mus. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, ist der Kranz, den jeder Geweihte bei den attischen Mysterien trug. So zeigt sich auch in dieser Verbindung des Bakchos und der Ariadne, wie sich in der mysteriösen Anschauung das Wesen des Gottes gehoben und mit seinem Gegensatz in Einheit gebracht hat. So ist die mystische Anschauung nur der im Griechenthum selbst vorhandene Zug, durch welches dasselbe sich über sich selbst herauszuheben und das Dasein der besonderen Momente der Idee in ihre geistige Einheit aufzulösen gedrängt war.

Nicht nur durch diese und jene Symbole und Gebräuche, sondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung ist die mysteriöse Richtung der im Griechenthum selbst vorhandene und sich forttreibende Entwicklungskeim der christlichen Religion.

Richtiger sicherlich, als ihm selbst bewußt, sagt Jo. Lydus (de mensibus IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergiebt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (also die ideelle und negative Einheit, nicht die sinnliche Fülle) des Weltalls übertragen sei: „im Geheimen wurden die Mysterien des Dionysos gefeiert, weil Allen verborgen ist die Gemeinschaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der sinnlichen Natur des Alls“ [1]).

Wieder erscheinen hier die Apollo und Dionysos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechischen Religion umspannenden Gegensätze, und die in der dunkeln sinnlichen Vorstellung sich sinnlich vollbringende Einigung derselben als der Inhalt der Mysterien; als Bedingung aber dieser Mysterien — und somit zugleich andrerseits auch als die Bedingung der griechischen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimsein dieser Einheit d. h. also die noch selbständige Besonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegensatz dieser Göttervorstellungen gegen einander. Als die besonderen Götter immer mehr vergeistigt sind, als sie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauscht und sich gegenseitig so durchdrungen haben, daß sie schlechthin in keiner Besonderung gegen einander bestehen bleiben können, als die Gegensätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und somit ihre bis dahin nur vorgestellte und deshalb geheime Einigung so vollbracht ist, daß aller Gegensatz als ein aufgehobener erscheint, — da ist das, was die griechische Mystik nur vorstellend versucht, einerseits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerseits erfüllt und aufgehoben zugleich im Christenthum, diesen einander so feindlichen und doch innerlich so wesentlich zusammenhängenden Erscheinungen.

Wie einerseits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philosophische Erkennen schon früher jene Einheit vollbringt, so ist jetzt — noch in der Form der sinnlichen religiösen Vorstellung selbst — die christliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieser Mysterien-Anschauungen. Der christliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechische Welt so lange in sich verborgen trug, wie der griechische Zeus den Dionysos in seinen Flanken.

---

1) „*ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ Λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο διὰ τὸ πᾶσιν ἀπόκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν κοινωνίαν*“.

Um jedoch von dieser Abschweifung zurückzulenken, so ist jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwiesen, daß Heraklit in seiner speculativen theologischen Dreieinigkeit von Apollo und Dionysos als den reinen in einander umschlagenden an sich identischen Gegensätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Momentes des realen Daseins, deren beständige ihnen selbst negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die absolute Idee des Werdens bildet, die nur in der processirenden Vermittelung dieser Gegensätze mit einander existirt, sich in der That überall auf dem Substrate der religiösen, besonders der orphischen Vorstellungen bewegt, und nur das in diesen Anschauungen an sich in sinnlicher Weise Enthaltene in den reinen Begriff erhebt, eben deshalb aber mit dieser speculativen Religionsphilosophie die Religion selbst, deren Wesen darauf beruht, ihres eigenen Inhalts nicht bewußt und mächtig zu sein, vollständig auflöst.

Dasselbe Substrat und Material orphischer Anschauungen, dieselbe Adoption dieses sinnlich mythischen Stoffes als Darstellungsform seines Gedankens, und, was hierin schon gesagt ist, dieselbe speculative Ausbeutung dieses Stoffes läßt sich auch mit Sicherheit darin nachweisen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugnissen, seinen Demiurgen Zeus ein Kind und gerade seine Action des Weltbildens ein Spielen dieses Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote stünde, nur Einiges: Proklus bezeugt, daß Orpheus sowohl seinen Zeus selbst, als auch seinen Dionysos Kinder genannt habe[1]). Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht insofern er als solcher d. h. in der Totalität und Einheit seines Wesens gefaßt wird (denn insofern ist er das „Eine Weise"), sondern insofern er weltbildend ist, d. h. sich in den Dionysos umwandelt und rückwandelt, wenn also wesentlich Zeus als Dionysos gedacht ein spielendes Kind ist, so drückt sich das in der sinnlichen Vorstellung, wo alle Momente noch besonderes sinnliches Dasein haben, nothwendig so aus, daß Zeus und Dionysos Kinder sind.

Bei Dionysos ist nun seine Auffassung als Kind ein vorstechender und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns fast immer nur in entwickelter Jünglings- oder Mannes-Gestalt begegnen, so muß es für Dionysos in seinem innersten Wesen begründet sein, daß in seinem gesammten Mythenkreise seine Kindheit eine so große Rolle spielt, be-

---

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „*Αὐτὸν τὸν Δία καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ, καίπερ ὄντε νέω, φησὶν ὁ Ὀρφεύς.* Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.

sonders aber im orphischen und mysteriösen Kreise er fast constant als Kind gedacht erscheint. Wie durch seine Passionsgeschichte, so ist auch hierin der mystische Dionysos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jesukindleins. Es ist aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Dasein ist nicht einmal geschaffen; es ist eine fortgesetzt sich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es ist dieser Wechsel vom immer neuen Hervorgehen und Verschwinden des Einzelnen. Dionysos wird daher gerade in der mysteriösen Auffassung, wie er hier einerseits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andrerseits als dieser demiurgische Lebensgeber des Einzelnen sich stets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Dasein als sich stets neuschaffendes ist mehr blos für den philosophischen Gedanken vorhanden. Für die sinnliche Vorstellung stellt sich diese unausgesetzte Neuschöpfung, an die sinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als sich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuung alles Daseins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Wintersolstitiums, wo die Sonne wieder zu steigen beginnt, das neugeborene Dionysoskind, dieser Jahresheiland, in der mystischen Wanne von einer Priesterin in den Mysterien gezeigt [1]), wovon der Gott *Λικνίτης* [2]) hieß.

Der ganz mysteriöse Iakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbrust liegende Dionysos genannt [3]). Ebenso erscheint als Kind oder Knabe (*παῖς*) Iakchos mit der Demeter in den orphischen Versen bei Clemens [4]); dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrschaft [5]).

Nicht anders verhält es sich mit dem Spielen des heraklitischen Zeus. Durch Kinderspielzeug, Kegel, Kreisel ꝛc. verlocken die Titanen den Zagreus, als sie ihn zerreißen [6]). Kindische Lustbarkeiten erwähnt Plato bei den orphischen Weihen [7]). Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphischen Mysterien als Spielsachen (*ἀθύρματα*) des Dio-

---

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124., Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq., Serv. ad Virg. Georg. I, 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hofier in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Liknites aufrichten.

3) Vgl. Creuzer Bd. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475. ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15., Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI, 173.

7) Plat. Rep. II, 364.

nysoskindes vorkommen, neben Kegel, Kreisel ꝛc., die alle anerkanntermaaßen kosmische Bedeutung haben, besonders auch der Würfel erwähnt, und wenn andrerseits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn sein Aeon sei, antworten läßt: „Ein spielender, würfelnder (πεσσεύων), sich auseinander lassender Knabe", so ist nun gewiß evident, daß dies „würfelnd" keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher und verunstaltender Zug der lucianischen Darstellung ist, sondern daß Heraklit in der That, auch dies aus den orphischen Symbolen adoptirend und resp. diese speculativ ausdeutend, seinem weltbildenden Zeus jenes Würfeln zugeschrieben haben muß [1]). Dies bestätigt sich auch durch die früher schon nachgewiesene Genauigkeit der andern beiden Beiwörter des Lucian παῖς παίζων, διαφερόμενος. Diese Genauigkeit im Thatsächlichen ist gerade auch für eine comödirende Darstellung besondere Pflicht. Sie vor allen darf nur solche Züge anbringen, die auf thatsächlicher bekannter Wahrheit im Originale beruhen und in demselben einen wesentlichen Bestandtheil ausmachen. Nur an dem contrastirenden Vergleich dieser zutreffenden als thatsächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auffassung entzündet sich das Gelächter.

Soll Lucian's Verspottung gelungen sein, so muß also dies πεσσεύων (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatsächlicher, sondern auch ein bedeutungsvoller Zug sein. Und in der That ist dies so sehr der Fall, daß erst durch dies Würfeln die Darstellung des weltbildenden Zeus bei Heraklit als eines Kindes und eines spielenden Kindes [2]) ihr concretes

---

1) So würfelt (ἠστραγάλιζε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn nämlich seine Mitbürger auffordern, ihnen Gesetze zu geben, so geht er statt dessen in das Heiligthum der Artemis und spielt daselbst mit Kindern Würfel. Und auf die Verwunderung seiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit besser sei, als mit so schlechten Leuten, wie sie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch der Zufall sein nicht zu verkümmerndes Recht hat, so wäre es doch ganz möglich, daß hier bei dem symbolischen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen und durch dessen Auffassung im Alterthum manche Fabeln entsprungen sind (vgl. p. 42, 1.), hier wieder eine solche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de Ei ap. Delph. vergleichen, wo gesagt wird, daß Apollo nach gewissen Lehren gleich dem Knaben in der Fabel immer dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche nicht ist, bald schaffend, bald die geschaffene vernichtend, und das dort von uns Bemerkte, und hierzu besonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX. p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γάρ ἐστι πάντα ῥευστὰ καὶ πρόςκαιρα καὶ ὥςπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταῤῥιπτούμενα καὶ μετα-

Verständniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung spielt, besteht ja, wie wir oben gesehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er sich unausgesetzt aus seiner Form als Apollo in sein Gegentheil, in seine Form als Dionysos, umschlägt und aus dieser ebenso wieder immer in jene rückumschlägt. Diese *μεταβολή*, diese sich selbst umschlagende Bewegung, hat ihre beste sinnliche Darstellung in der sich überschlagenden und rücküberschlagenden Bewegung der Würfel. Diese sich überschlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitischen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt sehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys. [1]): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης.* „Nichts ist unbeständiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menschlichen Dinge überschlägt". Und darum ist Zeus, weil sich beständig aus sich als Apollo in sich als Dionysos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umschlagende Spiel seiner mit sich selbst die Weltschöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelspielender Knabe*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatischen Kreisen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, schon an sich selbst so alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweisen.

τιθέμενα und bald darauf *παίζεσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ περιτρεπομένοις.*

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

*) Unsere Inschutznahme des *πεσσεύων* nicht nur, sondern auch unsere ganze Auffassung des spielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 bestätigt: „*Αἰὼν* (so nannte ihn schon Lucian l. l., es ist Zeus in seiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστὶ παίζων· πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη.* „Ein spielendes, würfelndes Kind ist der Aeon. Des Kindes ist die Herrschaft". Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geschieht, die Beziehung auf die orphischen Dogmen, in denen (s. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλεία* über Göttern und Welt übergiebt, zum Vorschein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sq. gegebenen Entwickelung der Bedeutung dieses Spieles des Zeus und des orphischen Substrats, in dem sich Heraklit dabei bewegt, dürfte also auch von selbst die Ansicht von Bernays beseitigt sein, welcher Rhein. Mus. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerstörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitische Darstellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. Il. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderspiel erklären will.

Daß wirklich in ihnen solche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier bestimmt das Material nachzuweisen, in welchem sich Heraklit mit diesen Namen bewegt, ist schwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 234, 2.) auseinandergesetzt haben, nicht ganz feststeht, ob Heraklit den *κόρος* für das feurige Apollostadium und die *χρησμοσύνη* für das des Dionysos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kömmt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich bestimmen kann, welche Mythenkreise Heraklit hier im Auge hat; denn ohne dieses vorherige Feststehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßstab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin schillernd nur über den Kopf zusammenschlagen [1]).

Wäre unsere Vermuthung, daß der *κόρος* das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darstelle, sicher, so muß zunächst wohl auf den von Carl Ritter nachgewiesenen alten Koroscultus [2]), der auch gerade in Kleinasien localisirt war, Bezug genommen werden, einen apollinischen Sonnendienst, in welchem (siehe Creuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionysos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die *χρησμοσύνη*, — die Dürftigkeit und hieraus entspringende Sehnsucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in seiner so geistvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Wesen (und selbst den Namen) der samothrakischen Demeter entwickelt. Denn stünde es auch um Schellings daselbst versuchte phoenizisch-hebräische Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieser samothrakischen Ceres hat er unzweifelhaft festgestellt, und ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es daher jedenfalls, wenn

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit *κόρος* und *χρησμοσύνη* (Sehnsucht) die phönizische Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnsucht und Nebel als Principien auftreten: *Σιδώνιοι δέ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγράφεα* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται καὶ πόθον καὶ ὁμίχλην* (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als schöpferisches Princip selbst, sondern nur als Substrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit stimmen. Aber der *πόθος* oder die Sehnsucht nur dann, wenn bei Heraklit die *χρησμοσύνη* eine Sehnsucht nach Weltbildung, und also das Feuerstadium wäre, nicht aber wenn sie das Dionysosstadium ist und folglich eine Sehnsucht nach Rückgang in die ideelle Einheit darstellt.

2) Vorhalle europ. Völkergeschichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Heraklit, genau diesen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weise) in dem griechischen Worte χρησμοσύνη wiedergebend und sie dem κόρος Erfüllung und Vollendung gegenüberstellend, diese Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und seiner speculativen Physik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um so beziehungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweisung erscheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionysos unter den samothrakischen Gottheiten so bedeutend in den Vordergrund tritt[1]), sondern im Mysterienkreise gerade[2]) der mystische Dionysos als κόρος[3]) der Ceres gegenübergestellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeschaut wird. Denn daß die religiöse Anschauung von κόρος (Bacchus als Kind und speciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung[4]) nicht eben weit abliegt, ist wohl auch ohne jede weitere Ausführung klar[5]).

---

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. I, 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionysos sogar die Stiftung der kabirischen Weihen zugeschrieben wird, ebenso bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Cr. vgl. Welker, Aesch. Tril. p. 164 und Creuzer, Dionysos p. 151.

2) In den eleusinischen zwar, deren Zusammenhang mit den samothrakischen aber wohl seit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) κόρος heißt der mystische Dionysos in den Eleusinien als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proserpina κόρη. Wie Ceres die Mutter κατ' ἐξοχήν ist (Herod. VIII. 65. c. interpr.), so ist er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der κόρος, das Kind κατ' ἐξοχήν. Man sehe Creuzers gelehrte Ausführung über κόρος und κόρη Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und besonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat κόρος die Bedeutung von Sproß, Sprößling, selbst in der Pflanzenwelt; siehe Lobeck, Aglaoph. p. 413.

5) Blos einige Andeutungen seien gestattet: Mit dem Kinde ist das in Schmachten und Sehnsucht bestehende Wesen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe sein, die dem Beinamen des mystischen Bacchus κόρος zu Grunde liegt. Darum ist bei den Orphikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identisch und Mutter des Zeus ist, die Ceres vor ihrer Mutterschaft Rhea; erst mit derselben erfüllt sie sich zur Demeter, s. Proclus in Cratyl. p. 96: τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ρέᾳ εἶναι λέγει ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστί, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γάρ.

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε Δημήτηρ"

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobeck, Aglaoph. p. 537. Besonders muß dabei auf die in ἀνεκφοίτητος liegende Bezeichnung ihres noch einsamen,

Zeigt sich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem bestimmten einmal gewählten theologisch-dogmatischen Stoff und selbst an der Stellung, welche innerhalb desselben die mythischen Gestalten zu einander einnehmen, festhielt, so ist dies nur ein Beweis mehr für die schon im Anfang dieser Arbeit aufgestellte und seitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweisende Ansicht, daß er ohne jede dogmatisch-theologische Tendenz jenes Material nur als Darstellungsform seiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn selbst vorhandenen Unangemessenheit dieser sinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, diesen

---

nicht aus sich herauskommenden Wesens geachtet werden, sowie auf die in *πέλομαι* verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgebrachten Sein. Fast noch deutlicher sagt Proclus ib. p. 85: *ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτὴν· ἄνω μεν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.*

Auf diese orphische, des geistigen Unterschiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte sich, wie mir scheint, Lobeck berufen sollen, um den schon im Alterthum geführten Streit, ob der samothrakische Dienst der Rhea oder der Ceres geweiht gewesen, zu versöhnen (s. Aglaoph. p. 1225 sqq.), nicht auf die Aehnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Gewiß muß es uns aber sehr bedeutsam für unsern Zusammenhang erscheinen, wenn wir sehen, daß auch die Stoiker, so sehr in der Regel jenes schlechte und abstracte physische Allegorisiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weise zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren anderwärts auch jene orphische Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, s. Chrysippus ap. Phaedrus de nat. deor. p. 18: „*μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μήτερα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα*“. Sicher, wenn Phaedrus daselbst von Chrysippus sagt: *Τὰ παραπλήσια δέ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι*, so hat Chrysippus auch dieses „Umdeuten der Mythen“ nicht weniger als den Mischtrank, dem er sie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was sich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgestellt hat und ferner herausstellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt sein, engeres Anschließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo sich Spuren wirklich speculativer Mythenbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweise, die ihnen so wenig originär und selbsteigen ist, daß sie dieselbe auch nirgends festzuhalten vermochten; während dagegen, wo sie in ihrer gewöhnlich abstract oberflächlichen Weise die Götter in Luft, Erde ꝛc. ꝛc. zerlegen, sie offenbar von Heraklit sich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entsprechende verderbende Mißverständniß an heraklitischer Theologie verüben, das wir sie an heraklitischer Physik verüben sehen werden. Von Heraklit sagte uns Heraklides oben sehr richtig, er theologisire das Physische (*θεολογεῖ τὰ φυσικά*); von den Stoikern könnte das Umgekehrte gesagt werden, *φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα.*

in seiner rein logischen Form ihm noch unaussprechlichen Begriff in immer neuen sinnlichen Darstellungen herauszuringen gesucht hat.

Die eben in Folge dieser Darstellungsform selbst wieder die äußere Gestalt einer speculativen Theologie und Religionsphilosophie annehmende, aber mit seiner Philosophie nothwendig bereits gegebene vollständige Auflösung der Religion selbst tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächst im entschiedensten Gegensatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celsus mittheilt[1]): „*καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδε πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσί*“. Und mit Weglassung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitischen Satzes) findet sich das Fragment auch bei Clemens[2]): — — *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου .. „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο*“. „Und zu diesen Bildsäulen flehen sie, als wie wenn Einer zu Häusern plapperte, nicht wissend wer Götter noch Heroen sind“.

Diese Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringsten überraschen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, so ist die Bildsäule das, was am wenigsten Theil an dieser processirenden Bewegung hat. Sie ist am meisten festes bleibendes Sein.

Darum sagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willst, so höre Deinen eigenen Philosophen, den Ephesier Herakleitos, wie er den Bildsäulen ihre Leblosigkeit (*ἀναισθησίαν*) vorwirft“ ꝛc. Darum ist auch im Fragment selbst der Vergleich der Bildsäulen mit Häusern sehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber sein können, daß Heraklit zu diesem Ausspruch von seinem System aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er sagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit seltsamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieser Stelle der Verdacht jüdischen Ursprungs“. Worauf basirt er diesen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieser Gedanke in der That auch vom jüdisch-alexandrinischen Standpunkt aus ausgesprochen werden konnte. Aber das wird doch hof-

1) contra Celsum VII. p. 738. ed. de la Rue.
2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

fentlich nichts beweisen sollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derselbe Satz von den verschiedensten Standpunkten der Welt aus gesagt werden. So vergleicht Celsus selbst bei Origenes a. a. O. diese Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perser, den Göttern keine Tempel und keine Bildsäulen zu setzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt ist (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II, 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenso erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß sie Tempel ohne Bildsäulen gehabt (*νῆοι ἀξόανοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgtesten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Flusses fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem spiritualistischen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen gebraucht haben, wie denn überhaupt sehr viele heraklitische Sentenzen, z. B. der Spruch: Leichname seien verächtlicher denn Mist, der Leib das Grab der Seele, der unstäte Wechsel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen sei, der Krieg als Gesetz des Daseins, die Auflösung der Dinge in Feuer ꝛc. ꝛc., das Schicksal gehabt haben, theils mit besonderer Vorliebe von dem christlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit sie gar nicht wieder erkannt haben würde, sprüchwörtlich zu werden[1]). Alle diese Dicta hätte also, insofern sie sich nicht schon bei

---

1) Doch zeigt sich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war. Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt ist, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Flusse in dieser Weise bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὀριγνώμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἄξια τοῦ παμβασιλέως θεοῦ συνειδώς, τὰ θνητὰ καὶ ἐπίκηρα καὶ ποταμοῦ δίκην ῥεόντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ.* Das heraklitische Dictum *νέκυες κοπρίων ἐβλητότερον* in gleicher Weise verarbeitet in derselben Rede p. 659: „*αὐτίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐκύκα, ἦγε τε καὶ ἀπῆγε καὶ πόλλα ἴσχυεν, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, κεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς, σκυβαλῶν ἐκβλητότερον, ἄπνουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daseins constituirt, konnte ebensowenig umhin, schon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich seine logisch-metaphysische Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem spiritualistischen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: Vivere, mi-

Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatze verfahrend, ein Leichtes sein, mehr als drei Viertheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Probierstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraklit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraklit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen konnte, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen mußte. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich" und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen". Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen Möglichkeiten würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fortfallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraklits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Ephesier angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber übersah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur; Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: *Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμός ἐστι καὶ μάχη.* Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 1428: *πολέμου καιρὸς, πᾶς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐστι χρόνος*; id. in Genes. Orat. 3.: *Διηνεκὴς ἡμῖν ἐστιν ὁ πόλεμος καὶ ἀνακωχὴν οὐδέποτε ἔχων.* Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Erfindung von unserem Bruchstück abwälzt[1]): *ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· „ὁμοία ὡς εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις“*. „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten“. Das zweite *ὡς* aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm *ἀγάλμασι* ausgefallen sein sollte. Und an dieses *θεοῖς τοῖς ἀψύχοις* konnte sich dann auch anschließen *οὔτε γιγνώσκοντας θεοὺς οὔτε κτλ.*[2]).

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.[3]) in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens

---

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bestätigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den aegyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Ephesier gelesen hat, de Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (*ἄψυχον*) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (*ἀναίσθητον*) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger geehrtes Loos als selbst Leichname (*ἀτιμότεραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν*). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (*κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα*) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders her an sich einen Abfluß (*ἀποῤῥοήν*) und Antheil des Vernünftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; weshalb das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich dargestellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (*αἰσθήσεως*) und Einsicht (*συνέσεως*) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist“. (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Heraclitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat“, „diese verhöhnt Heraklit, wenn er sagt: „Indem sie sich reinigen wollen, besudeln sie sich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der sich mit Koth beschmutzt hat, sich mit Koth abwüsche“. Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconstruction mit einander verbundene, im Deutschen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderstellung von purgantur, polluuntur ist echt heraklitisch. Die Wendung non secus ac si quis ist nur eine Uebersetzung von der Verbindung *ὅμοια ὡς εἴ τις*, welche wir schon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiermacher (s. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchstück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen fassen. Allein er übersieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es sogar zu den bekannteren gehört zu haben scheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht sich darauf fast wie auf etwas Sprüchwörtliches und dasselbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich sehr belesene Gregor Nazianz selbst, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν ὡς πρότερον καὶ τὸν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινὸς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirf fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer sind, welche Koth durch Koth reinigen, wie ich Einen von ihnen selbst sagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen“. —

Uebrigens wird man sich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten ist, daß sie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiösen Cultus schmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Bestimmung, „*ἀκέα*“, Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derselben vom Stofflichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daselbst aufgestellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl hinreichende Wahrscheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit solcher Verachtung von seinen Zeitgenossen sagt: „Nicht wissend, wer Götter noch Heroen sind“, — was waren denn nach ihm selbst Götter, Heroen und Dämonen, so ergiebt sich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächst aus seinem System, der es auch an positiven Belegen nicht fehlen wird.

Das Göttliche war ihm das reine Werden; die Verbindungen desselben mit dem Sein also in der That das, was man seine Dämonologie nennen könnte. Und da bei ihm diese Verbindung kein ruhiges Sein, sondern ein solches producirte, welches nur Proceß war und darin bestand, den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen, so wäre es an sich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf seinem Wege nach Oben durchläuft, als entsprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten seines Werkes hingestellt hätte; daß er also die Stufen des Naturprocesses auch als Klassificationen und Abtheilungen der Dämonologie darstellen konnte, ja darstellen mußte, falls er sich überhaupt einmal irgendwo in solcher Classification der Dämonologie ergehen wollte.

Einen Wink hierüber scheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Ephesiers nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf seine Lehre, wenn auch erst in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweist. Er spricht daselbst (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Dämonologie und zeigt, daß sie Hesiod zuerst in vier getrennte Gattungen genau classificirt hat, in Götter, Dämonen, Heroen und Menschen. Hierauf fährt er fort: „*ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς, ὥςπερ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δὲ ὕδατος ἀὴρ, ἐκ δ' ἀερὸς πῦρ γεννάμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας, αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρόνῳ πόλλῳ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἀναλωμέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥςπερ ἀναθυμίασιν, ἴσχειν*“, „Andere aber nehmen dieselbe Umwandlung wie bei den Körpern, so auch bei den Seelen an; wie man nämlich sieht, daß aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Luft, aus der Luft Feuer sich erzeugt, indem sich die Wesenheit nach Oben bewegt, so schlagen auch die bessern Seelen eine Umwandlung aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Dämonen ein. Und aus Dämonen nun gelangen sie, nachdem sie sich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geschieht es, daß sie ihrer selbst nicht mächtig sind, sondern herabsinkend und wieder in sterbliche Körper eingehend ein glanzloses und unreines einer steten Umdunstung[1]) ähnliches Leben

1) *ἀναθυμίασιν* vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerspricht nicht, sondern bestätigt das daselbst über die *ἀναθυμίασις* von

führen". — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieser Stelle genau mit dem übereinstimmt, was wir schon urkundlich über Heraklit gehabt haben (s. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird sich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich bestätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn selbst und nicht blos die Stoiker im Auge hat. Dennoch sind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythischen Stoff in dem er sich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen seines Werkes derartige Classification aufgestellt hätte, dieselbe doch nicht festgehalten hat. Dies zeigt sich deutlich schon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitischer Aussprüche, in welchen wenigstens in der Form, in der sie uns erhalten sind, Götter, Dämonen und Seelen unterschiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächst der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX, 9. Heraklit habe gesagt: „*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*", „Alles sei voll von Seelen und Dämonen". Hierhin gehört auch die Geschichte, die Aristoteles[1]) erzählt, es wären einst Gastfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn sich im Stalle wärmend gefunden, und als sie nun gestutzt, habe er ihnen zugerufen, getrosten Muthes einzutreten, „denn auch hier seien Götter" (*ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαῤῥοῦντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς*). In directer Rede findet sich diese Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis, verbum cordi haberem

uns Gesagte. Die *ἀναθ.* ist, sagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer selbst wieder ins Dasein übergeht; sie ist der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht selbst mit „Dünsten" verglichen (es heißt nicht *ὥςπερ ἀναθυμιάσεσιν* oder *ἀναθυμιάσεις*), sondern ihr Leben wird einer *ἀναθυμ.* gleich gesetzt. Es heißt also nicht: sie führen ein Leben, wie Dünste es führen, sondern: sie führen ein Leben, welches gleichsam eine *ἀναθυμίασις* ist, d. h. einem sich stets aus dem Festen entwickelnden und stets wieder in's Feste niederschlagenden Dunstungsprocesse gleicht. Wie dieser, wie die *ἀναθυμίασις* nämlich ist auch ihr Leben beständiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenstadium, und da sie sich in diesem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich ist also ganz passend. Aber eben darin, in dieser beständig zu neuem realen Dasein umschlagenden Bewegung besteht der Unterschied des realen Processes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen diese Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (s. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I, 5. p. 645. Jenes *πάντα πλήρη δαιμόνων* oder *θεῶν* bringt daher schon Michael Ephes. mit dieser Anecdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „*ἴσον ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὥςπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προςιέναι τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον*

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt"[1]). Der heraklitische Gedanke dieser Sentenzen ist aber kein anderer, als der von Plato also wiedergegebene[2]): „*μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς*" *κτλ.* „Alles processirt (schlägt um) was der Seele theilhaftig ist".

Es dürfte sich also in diesen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen systematischen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken nicht festgehalten zu haben scheint. Sieht man näher zu, so ist dies seiner Philosophie ebenso natürlich als nothwendig, so daß die plutarchische Stelle, insofern sie feste classificirte und bleibende Unterschiede zwischen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛc. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitischer Lehre trifft. Dies ist schon dann wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entspricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Wassers in Luft nicht Heraklit selbst, sondern erst den Stoikern zukommt.

Es ist aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitischen Systeme hierbei etwa nur für folgenden Unterschied Platz: Die menschliche Seele, selbst feuriger Natur, steht im sinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beständiger Wechselwirkung mit diesem. Dies ist ihre Trübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt sie sich auf die Stufe, der im Elementarischen das Feuer entspricht. Aber auch das Feuer als solches ist, wie sich zeigen wird, schon einzelnes, wenn auch reinstes, bestimmtes Sein. Es ist schon eine bestimmte Stufe des realen Processes, und somit schon ein verendlichendes und vereinzelndes, wenn auch das relativ angemessenste Dasein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber steht nur das Eine Weise, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieses Wesens — was Plutarch l. l. abstract die Gottheit nennt — sind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn sie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt sind sie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (*θεοί*). Zwischen diesen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterschied sein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchischen Stelle, welche nicht nur mit Früherem sehr übereinstimmt,

---

ἐστίν. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα".

1) Doch siehe die Bemerkung von Aeg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

sondern auch noch an andern Orten manche Bestätigungen erhalten wird, für Heraklit festhalten, und dennoch die in der ersten Hälfte derselben entwickelten bestimmten Classificationen [1]) und Unterschiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele selbst das war, was sonst unter Dämonen, Heroen und Göttern verstanden wurde, daß sie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen seine schon früher betrachteten Fragmente: „Die Menschen sind gestorbene Götter, die Götter gestorbene Menschen", Fragmente, welche seine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker sich an die reflexionsmäßige Vorstellung anlehnte, sondern consequent an seinem speculativen Begriffe festhielt, auch hier nur von einer gegensätzlichen und an sich identischen Zweiheit die Rede sein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterschiedes vorhanden sein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Substanz nach Werden und Negativität ist, für sich selbst aber ins Sein versenkt ist, oder ob sie sich auch als das erfaßt, was sie ihrer Substanz nach wirklich ist. Diese sich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele setzte er als göttliche Gesinnung und Einsicht der menschlichen gegenüber, die ihr Wesen und das Göttliche verkennend, sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird sich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für sich allein genommen eine andere Ansicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes speculative Sicheinlassen auf den religiös-dogmatischen Stoff entstanden sind, dennoch wieder die vollständigste Negation und Auflösung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen stehen auch in durchaus keinem Widerspruche die Fragmente, in welchen er in einer gewissen geheimnißvollen Weise Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr sind auch diese Sätze im Allgemeinen nur consequente Folgen seines philosophischen Gedankens. So haben wir ja schon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus ersehen, wie er das Sein überhaupt als Mühsal (κάματος) und Widerspruch, das reine von dem Widerspruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungestörte processirende Einheit von Sein und Nichtsein, als Ausruhe (ἀνάπαυλα) von dem Kampf des realen Daseins bezeichnet hat.

---

[1]) Bekanntlich war schon Thales zu einer solchen Classification geschritten, siehe Athenag. Legat. c. 21.

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Trotz des Seins gehemmte Einheit; sie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus[1]), die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, des ungestörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirt.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so würde nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen[2]): „*Ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι*". „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit". Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἂν κατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vordersatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens[3]) erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἃσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*". „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch glauben", ein Ausspruch, für welchen, denselben mit der unechten Abänderung des *ἃσσα* in *ὅσα* anführend, Theodoret[4]) ihm reichliches Lob spendet: „*ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*".

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was", das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verdolmetscht: „Diesen weissagt er das Feuer"; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.
2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wytt. ed. Leyden.
3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylb. p. 630. P.
4) Graec. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.

Realität des reinen Processes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die *ἀνάπαυλα*, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv blos: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Denn auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaften philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Ansichsein und Sein, potentia und actus. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sichselbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Perhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins [1]). Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleierm. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt. *ἐπεὶ τό γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρεύειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταχειριζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθὲς προςδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ.* Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät ersonnen, wie Schleierm. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

schauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der socratischen Philosophie adoptirt und in dem berühmten Schlusse der Apologie ausgesprochen eine so reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühsal (*πόλεμος, κάματος*), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinstimmung mit sich selbst (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausspruch (s. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (*ἀνάπαυλα*) sei. Denn diese besteht ihm nicht in der Ruhe, im sinnlichen Sein, sondern vielmehr im Wegfall jenes Widerspruchs zwischen Bewegung und Verharren, zwischen dem processirenden Umschlagen in den Gegensatz und dem sich erhaltenden Dasein, ein Widerspruch der Loos und Existenz alles Einzelnen bildet.

Vom philosophischen Gedankenstandpunkt Heraklits aus mußte sich also der Tod als Glück und Erholung bestimmen; allein vom Standpunkt des an sich selbst festhaltenden einzelnen Lebens aus ist diese Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das ist nicht nur eine Reflexion, die wir anstellen, sondern die auch Heraklit selbst angestellt hat. Denn dieselbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als *Δίκη* ausgesprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf sich beharrende Sein und die Unbill seines Lebensegoismus, ganz so wie Anaximander schon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente sagen also in ihrer räthselhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in stoischer Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit sagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige".

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (s. diese oben p. 86). In den letzten Worten derselben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt sei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erst von den heraklitischen Sophisten aus ihr gezogenen Consequenzen durcheinander; aus jenem *μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους* aber mußte sehr bald *μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τὸν βιὸν* oder *τὴν φύσιν*, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Consequenz, denn auch in der platonischen Stelle selbst kömmt ja der Grund des Beklagens, die Haltlosigkeit des Daseins nicht sowohl den *λόγοις* (den Reden), sondern diesen nur deshalb, weil eben dem Dasein selbst zu.

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen". Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Ens gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz [1]).

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet", zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: *Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὑδατος θάνατος ἀέρα καί ἀέρος πῦρ· μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt". Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— — *μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*". „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwickelungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung", und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

aber ist der, daß wie es im Naturprocesse der Tod der Erde ist, Wasser, des Wassers Luft ꝛc. zu werden, es so der Tod des Menschen sei, Gott zu werden (cf. z. B. die Stelle bei Marc. Anton. II, 12.[1]).

Als Philosoph und Physiker aber zeigt sich auch noch in jenen so geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraklit dadurch, daß er von der religiösen

---

1) Sie lautet: *τοῦτο* (der Tod) *μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ· πῶς ἅπτεται θεοῦ ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος· καὶ ὅταν πῶς ἔχῃ διαχέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μόριον.* Wir glauben, daß die Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte schon vorgeschlagen zu lesen, *ὅταν πως ἔχῃ ἢ διαχέεται*, ohne jedoch das *διαχέεται* weiter zu belegen und durch das *ἢ* den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker verwirft daher diesen Vorschlag und möchte lesen, entweder *καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διίκηται* oder zwar auch *καὶ π. ἐ. ὅταν διαχέεται*, aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. also in einem Sinne, der, nach unserer Ansicht, dem richtigen gerade entgegengesetzt ist. Wir glauben vielmehr darauf verweisen zu müssen, daß *διαχέεται* ein echt heraklitischer Ausdruck gerade für die Bewegung ist, welche den Weg nach Unten constituirt; er bezeichnet ihm, identisch mit dem *διαφερόμενον*, und nur noch in sinnlich-concreterer, zugleich das Flüssigwerden in sich einschließender Ausdrucksweise, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in seine Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

In dieser streng heraklitischen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebensowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu fassen, wenn nicht beide, statt zu verharren, sich umwandelten: „*οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ ἐπὶ πόσον συμμείνασαι μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται. εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι*“. „So (nämlich wie die Körper in der Erde verwesen) wandeln auch die in die Luft entwichenen Seelen, nachdem sie eine gewisse Zeit ausgedauert, sich um und werden flüssig und entzünden sich, in den den Saamen von Allem bildenden Logos (in das die Entwickelung der Welt in sich einschließende Vernunftgesetz) aufgenommen“. Man achte darauf, wie in dem *μεταβάλλουσι* der gemeinschaftliche Begriff der Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeschickt wird, der dann in seine beiden Gegensätze zerlegt wird: *ἐξάπτεσθαι*, sich entzünden, welches auch bei Heraklit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben ist und für welches die Stoiker sonst *ἐκπυροῦσθαι* zu sagen pflegen (siehe Heraklit bei Clemens. Al. Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. 628. Pott.), und welches daher den stricten Gegensatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu *ἀποσβεσθεὶς*) zu *διαχέεσθαι* bildet. Ich lese daher mit Gataker in der ersteren Stelle des Marc. Anton.: „*καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται*“ und übersetze, es sei Sache der Vernunft, zu wissen: „wie der Mensch Gott berührt und nach welchem seiner (des Menschen) Theile, und wie sich dieser Theil des Menschen (die Seele) verhält, wenn er flüssig werdend sich ins Dasein ausschüttet“; sie, die Seele, ist dann näm-

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgedrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „*Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας*", die Menschen erwartet nach dem Tode ꝛc., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe[1]). — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das seelige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen[2]).

---

lich nach Heraklit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπὶ πόσον συμμείνασαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern blos die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενητὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πόσους τινὰς χρόνους*. cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Noten von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Eseltreiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικός* zurückgenommen zu werden.

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorhergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen, in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher, ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihre Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der streng philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt, sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprüchwörtlich [1]) geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

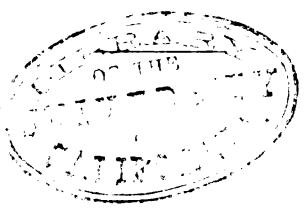
---

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitische Lehre ironisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 282. Ast. *φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα μήποτε δοὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω*. In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung des Erkennens gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, de republ. VI. p. 508. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue *ἐς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλύττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον κτλ.*; in der naheliegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato als sprüchwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — *πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*; vgl. den Schol. ad. h. l. *παροιμία, ἄνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων κτλ.* und was Bake aus Ruhnken zum Cleomedes p. 382 citirt. In dem noch uneigentlicheren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle erst durch die daselbst gezogene Vergleichung *ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ* sich die gleichfalls sprüchwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Philo die Formel dieses Weges als sprüchwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge,

Wir werden zu dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Ephesiers gehen; d. h. wir werden diese namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß gesagt werden, daß wir uns der Sache nach, so lange wir bei irgend etwas Heraklitischem verweilen, nie von diesem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie sich so häufig der heraklitische Fluß gebrauchi findet: *καὶ ὁδός τις ἥ δ' ἐστιν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Mang.) In demselben spiritualistischen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.



§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischer Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Bestimmtheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι*, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und der *πόλεμος* mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", „*ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ*[1]); ganz wie wir sonst hatten *πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα*, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

mathematischen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes ist, als das immerwährende Umschlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch besser fast lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Flusses in einem Dialog, der sich im Ganzen hauptsächlich mit Heraklitischem befaßt und an einer Stelle, wo er sich gerade mit neuem Eifer auf diese Lehre zurückwendet. Er sagt[1]): „*μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*“ Also Krieg ist in dem Sein, weil es fließt und dieser Krieg ist nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieser Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden ist, weil es fließt, ist der Kampf mit dem dem Sein entgegengesetzten Factor, dem Nicht, und da, wie schon jene beiden Stellen sagen und wir bald in einer Masse anderer sich direct auf Heraklit beziehenden sehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, so giebt es gar kein bloßes, isolirtes Sein, sondern alles Sein ist zugleich Nichtsein, ist somit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtseins: Werden, Bewegung, Fluß. So sagt Plato von Heraklit[2]): „*ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καί περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καί Ἡράκλειτος*“ *κτλ.* Also: „durch Bewegung und Mischung mit einander wird Alles, wovon wir sagen, daß es sei, es mit Unrecht so benennend; denn es ist niemals irgend etwas, sondern wird immer; und hierüber sind alle Weisen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras sowohl als Heraklitos“[3]).

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieser heraklitische Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, so weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyssen. in einer sehr schönen obwohl immer unberücksichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identisch ist, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινὶ προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥςπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη, καὶ ἀεὶ τῇ ἀλλοιωτικῇ δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λίγνυν δὲ ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ*

Dieser das Sein bei Heraklit gänzlich ausschließende Ausdruck Platos ist vielleicht der stärkste und schärfste, der in dieser Hinsicht zur Charakterisirung heraklitischer Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach so überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derselben Art folgen werden, fast unbegreiflich erscheinen, Schleiermacher und seine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) das, nach ihm, Aristoteles (und auch Plutarch) dem Ephesier „leihen"[1]) und von dem dieser selbst nichts gewußt haben soll, ankämpfen zu sehen! Es ist unmöglich, das Sein und zugleich Nichtsein deutlicher und richtiger hervortreten zu lassen, als in der angeführten platonischen Stelle geschieht. Darum nämlich ist niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch sein eigenes Nichtsein ist. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich sein eigenes Nichtsein ist, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entstehen wie Vergehen) ist eben die Bestimmung, in welcher Sein und Nichtsein in Bezug auf ein und dasselbe gleichzeitig geeint sind; so daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtsein bei Heraklit polemisirt, auch sehr weit davon entfernt ist, das heraklitische Princip des Werdens und die heraklitische Bewegung wirklich zu verstehen, wenn er es auch den Worten nach scheint, und consequenterweise vielmehr auch hiergegen polemisiren müßte. Nach jenem Zeugnisse Platos ist es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein ist, das nicht zugleich sein eigenes Nichtsein wäre, sondern man kann aus der Stelle ebensowohl schon die Consequenz entwickeln, daß bei dieser schlechthinnigen zugleichseienden Identität von Sein und Nichtsein das negative Moment das Sein verschlungen hat. Diese Consequenz zieht in der That so richtig wie scharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitischen Sentenz vom Flusse, indem er nach Anführung derselben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡρακλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὄν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*", Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtsein als Sein hat". —

ὑποκείμενον· ὥςπερ τοίνυν δὶς κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δὶς ἅψασθαι· τὸ γὰρ ὄξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόςφατός ἐστιν ἡ φλόξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Consequenz wendet also Gregor das bald folgende heraklitische Dictum vom Flusse auf das Feuer an; beide sind eben nur Darstellungen der Idee des Processes. (Das Ende der Stelle siehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. ꝛc. Schleierm. p. 358. 438. 441. ꝛc.

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Heraklits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum, dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende Identität des schlechthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auffassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Commentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet.[1]): „*ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*“, das All sei Bewegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt[2]): „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt“ (*οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα*), oder wenn er im Kratylos den Namen der Hestia in der Art dieses Dialoges etymologisirend sagt[3]): „*ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν*, (sc. *ἐπωνόμασαν*) *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*“ und an vielen and. O. — Auch Aristoteles läßt es an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hierherschlagenden Stellen[4]): *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοι*“ und[5]): „*καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*“, „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe das unserer sinnlichen Wahrnehmung“.

Ebenso heißt es in der Metaphysik[6]) von Plato, er sei in seiner Jugend ein Genosse des Kratylos und der heraklitischen Meinungen gewesen, daß Alles Sinnliche immer fließe (*ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθήτων ἀεὶ ῥεόντων*).

---

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.

2) ib. p. 160. D. p. 110. St.

3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.

4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.

5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.

6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Und eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrod.[1]): „*πάντα συνεχῶς ῥεῖ καί ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον*", „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraklit". Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus[2]) von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung", —— „*διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καί μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος*"[3]).

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein" verwerfend[4]): „*καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδεποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος*". „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein Sein hat, niemals dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthselt hat".

Auch Herakleides[5]) sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Ephesiers heraklitisirt hat: *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*[6]), so daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43, welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. *θέσις* Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. *β*. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieses Sein selbst aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Ephesiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. *χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι* u. ib. f. 293. a.; Philopon. contra Procl. VII, 6. Sextus Pyrrh. Instit. III, 115: *τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξείᾳ ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὅλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει.* — Bei Diog. L. IX, 8. ist in dem *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην* wohl nicht nur das *ὅλα*, sondern wohl auch das *δίκην* in dieser Verbindung dem Ephesier selbst angehörig, wie wir das *δίκην* schon so bei der Harmonie des Bo-

erscheinen Urtheile, wie die des Ammonius[1]), Heraklit habe gesagt, daß das Seiende auf keine Weise Antheil habe an dem Bestehen (*στάσις*), oder wie der Pseudo-Plutarch versichert[2]), Heraklit habe Ruhe und Bestehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῆρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillstandes theilhaftig wäre, wäre eben ein solches, von dem das Nichtsein ausgeschlossen, welches somit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Dasselbe versichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er sich sehr einer wörtlichen Citation nähert[3]): „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδέν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δίς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraklit sagt, daß alles in Bewegung ist und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend sagt er, daß man nicht zweimal in denselben Strom hineinsteigen könne“. Ganz so führt dies Dictum auch Simplicius an[4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm physiologisirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens schauend und darauf, daß niemals etwas ist, billig zu sagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δίς οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

Noch etwas wörtlicher scheint uns Aristoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und resp. Uebertreibung dieses Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt[5]): „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

---

gens und der Leyer angetroffen haben und diese Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieser Form sprüchwörtlich geworden, zeigt die schon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt sich endlich der h. Gregorius Nyss., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.*

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503.

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenso ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. *ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.*

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ ἅπαξ". „Aus dieser Annahme (weil sie nämlich die ganze Natur in steter Bewegung begriffen sahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszusagen sei, weshalb sie gesagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus sich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgesagt werden) ging hervor die am meisten auf die Spitze gestellte von den genannten Meinungen, die der angeblich [1]) Heraklitisirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts sagen, sondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher sagte, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen kann; denn er selbst meinte, auch nicht einmal". Daher scheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Ursprünglichkeit mitgetheilt zu sein bei Plutarch [2]): „*Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι* [3]) *κατὰ ἕξιν·* [4]) *ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόςεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν*", — eine Stelle, die wir schon oben (p. 50 und 74) ausführlich besprochen und daselbst das *ἅμα* gegen Schleiermacher geschützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür *ἀεί* gesagt habe. Jetzt aber ist durch die Reihe der mitgetheilten Zeugnisse, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits sagt, daß

---

1) Sehr vorsichtig drückt sich die Metaphysik hier aus, indem sie nicht *ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων*, sondern *ἡρακλειτίζειν φασκόντων* sagt und so anzudeuten scheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Consequenz sei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Aristoteles: *Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.*

4) Schleiermacher p. 357 will das *οὔτε—κατὰ ἕξιν* aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Ephesiers rechnen: „Dieses *κατὰ ἕξιν* soll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In diesem Sinne übersetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir diese Unterscheidung, auf die das *κατὰ ἕξιν* deuten soll, für unsere Stelle durch nichts bewiesen. Wyttenbach übersetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an *οὔτε* hängenden Satz dem Ephesier selbst zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweise viel zu abstract wäre.

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς* sc. *θνητῆς οὐσίας*) oder das sinnlich Existirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden sei das Werden, so haben wir denselben Gedanken soeben in einer Menge von Zeugnissen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung sein Sein habe. Es ist nur dasselbe, was uns Simplicius eben gesagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Genesis „weil sie mehr Nichtsein als Sein habe". Dieser letztere Ausdruck ist aber insofern richtiger, als der plutarchische, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegensetzt, weil die Genesis nicht mehr bloßer Gegensatz des Sein, sondern schon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* ist.

Was übrigens die von Aristoteles angeführte von Kratylos ausgesprochene Zurechtweisung seines Meisters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht einmal in denselben Fluß steigen könne, so muß man sich hüten, wie bisher zu glauben, daß schon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterschied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterschiedslos nur Ein und derselbe Gedanke, und Kratylos macht seinen Meister hierbei nur in der Sprache consequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt sich, wenn man näher zusieht, warum man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, das „nicht zweimal" sofort in ein „nicht einmal", wie dies schon aus der Erklärung des Io. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Aristoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ ἐστί, τούτεστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δίς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξείᾳ τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐῤῥύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1]) und ebenso

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, stets übersehenen Stelle der heilige Gregorius Nyssen., der auch trefflich weiß, wie dieser Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darstellt und sich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitischerer Ausdrücke als die Commentatoren des Aristoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: „*Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωή, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch ꝛc. l. l. u. oben p. 74, 1.) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπερῤῥύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er dasselbe Geschichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τό ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥεῦσαν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niedersteige, sei schon das meiste Wasser vorübergeströmt". Diese für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit selbst haben für wahr und für im Grunde identisch mit dem Gedanken seines eigenen „Nicht zweimal" gelten lassen müssen. — Die feine aber scharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, ist vielmehr, um die Differenz möglichst in Eine Antithese hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch so steht, daß bei ihm nur das Wahre ist; das Unwahre, das Sein als solches, die Ruhe, ist ihm gar nicht (s. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platonischen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falsche Name überhaupt nur sei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), so daß dies die Veranlassung ist zu dem, was Sextus Empiricus und auch Aristoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr sei (*πάντα ἀληθεύειν*); Bei Kratylos dagegen ist die Consequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtsein und der Umwandlung sein Sein habe, überhaupt nichts sei und nichts wahr sei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterschied darin, daß, wie Aristoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müsse überhaupt nichts aussagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, also keine Aussage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinstimmen und somit wahr sein könne, die wahrste Aussage vielmehr wegen der inzwischen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden sei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weise in der es möglich sei einen Zustand etwa noch zu ereilen. Man sieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die sinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wissen des Alles allein beherrschenden unsinnlichen Vernunftgesetzes (*λόγος, γνώμη*) verwiesen hatte, durch seine eigene Dialektik in sein strictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit umschlägt und ebenso andrerseits den Uebergang zur Sophistik

---

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ δυνάμει (Krab. verbess. nach Handschriften *ἀδυναμίᾳ*) *τοῦ ἀτρεμεῖν* (vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *πῦρ οὐδέκοτε ἀτρεμίζον*) *ἄπαυστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν*".

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen" und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]): *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καί ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τό μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύψοι ὅν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt". — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge". Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι*, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und der *πόλεμος* mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", „*ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ*[1]); ganz wie wir sonst hatten *πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα*, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

mathematischen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes ist, als das immerwährende Umschlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch besser fast lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Flusses in einem Dialog, der sich im Ganzen hauptsächlich mit Heraklitischem befaßt und an einer Stelle, wo er sich gerade mit neuem Eifer auf diese Lehre zurückwendet. Er sagt[1]): „*μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*“ Also Krieg ist in dem Sein, weil es fließt und dieser Krieg ist nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieser Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden ist, weil es fließt, ist der Kampf mit dem dem Sein entgegengesetzten Factor, dem Nicht, und da, wie schon jene beiden Stellen sagen und wir bald in einer Masse anderer sich direct auf Heraklit beziehenden sehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, so giebt es gar kein bloßes, isolirtes Sein, sondern alles Sein ist zugleich Nichtsein, ist somit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtseins: Werden, Bewegung, Fluß. So sagt Plato von Heraklit[2]): „*ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καί περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καί Ἡράκλειτος*“ *κτλ.* Also: „durch Bewegung und Mischung mit einander wird Alles, wovon wir sagen, daß es sei, es mit Unrecht so benennend; denn es ist niemals irgend etwas, sondern wird immer; und hierüber sind alle Weisen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras sowohl als Heraklitos“[3]).

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieser heraklitische Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, so weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyssen. in einer sehr schönen obwohl immer unberücksichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identisch ist, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινὶ προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥςπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη, καὶ ἀεὶ τῇ ἀλλοιωτικῇ δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λίγνυν δὲ ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ*

Dieser das Sein bei Heraklit gänzlich ausschließende Ausdruck Platos ist vielleicht der stärkste und schärfste, der in dieser Hinsicht zur Charakterisirung heraklitischer Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach so überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derselben Art folgen werden, fast unbegreiflich erscheinen, Schleiermacher und seine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) das, nach ihm, Aristoteles (und auch Plutarch) dem Ephesier „leihen"[1]) und von dem dieser selbst nichts gewußt haben soll, ankämpfen zu sehen! Es ist unmöglich, das Sein und zugleich Nichtsein deutlicher und richtiger hervortreten zu lassen, als in der angeführten platonischen Stelle geschieht. Darum nämlich ist niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch sein eigenes Nichtsein ist. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich sein eigenes Nichtsein ist, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entstehen wie Vergehen) ist eben die Bestimmung, in welcher Sein und Nichtsein in Bezug auf ein und dasselbe gleichzeitig geeint sind; so daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtsein bei Heraklit polemisirt, auch sehr weit davon entfernt ist, das heraklitische Princip des Werdens und die heraklitische Bewegung wirklich zu verstehen, wenn er es auch den Worten nach scheint, und consequenterweise vielmehr auch hiergegen polemisiren müßte. Nach jenem Zeugnisse Platos ist es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein ist, das nicht zugleich sein eigenes Nichtsein wäre, sondern man kann aus der Stelle ebensowohl schon die Consequenz entwickeln, daß bei dieser schlechthinnigen zugleichseienden Identität von Sein und Nichtsein das negative Moment das Sein verschlungen hat. Diese Consequenz zieht in der That so richtig wie scharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitischen Sentenz vom Flusse, indem er nach Anführung derselben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡρακλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὄν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*", Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtsein als Sein hat". —

ὑποκείμενον· ὥςπερ τοίνυν δὶς κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δὶς ἅψασθαι· τὸ γὰρ ὄξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόςφατός ἐστιν ἡ φλὸξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Consequenz wendet also Gregor das bald folgende heraklitische Dictum vom Flusse auf das Feuer an; beide sind eben nur Darstellungen der Idee des Processes. (Das Ende der Stelle siehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. ꝛc. Schleierm. p. 358. 438. 441. ꝛc.

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Heraklits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum, dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende Identität des schlechthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auffassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Commentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet.[1]): „*ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*", das All sei Bewegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt[2]): „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt" (*οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα*), oder wenn er im Kratylos den Namen der Hestia in der Art dieses Dialoges etymologisirend sagt[3]): „*ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν*, (sc. *ἐπωνόμασαν*) *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*" und an vielen and. O. — Auch Aristoteles läßt es an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hierherschlagenden Stellen[4]): *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*" und[5]): „*καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*", „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe das unserer sinnlichen Wahrnehmung".

Ebenso heißt es in der Metaphysik[6]) von Plato, er sei in seiner Jugend ein Genosse des Kratylos und der heraklitischen Meinungen gewesen, daß Alles Sinnliche immer fließe (*ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθήτων ἀεὶ ῥεόντων*).

---

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.

2) ib. p. 160. D. p. 110. St.

3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.

4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.

5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.

6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Und eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrod.[1]): „πάντα συνεχῶς ῥεῖ καί ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον", „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraklit". Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus[2]) von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung", —— „διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καί μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος"[3]).

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein" verwerfend[4]): „καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδεποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος". „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein Sein hat, niemals dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthselt hat".

Auch Herakleides[5]) sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Ephesiers heraklitisirt hat: ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται[6]), so daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43, welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. θέσις Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. β. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieses Sein selbst aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Ephesiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι u. ib. f. 293. a.; Philopon. contra Procl. VII, 6. Sextus Pyrrh. Instit. III, 115: τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξείᾳ ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει. — Bei Diog. L. IX, 8. ist in dem ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην wohl nicht nur das ὅλα, sondern wohl auch das δίκην in dieser Verbindung dem Ephesier selbst angehörig, wie wir das δίκην schon so bei der Harmonie des Bo-

erscheinen Urtheile, wie die des Ammonius[1]), Heraklit habe gesagt, daß das Seiende auf keine Weise Antheil habe an dem Bestehen (*στάσις*), oder wie der Pseudo-Plutarch versichert[2]), Heraklit habe Ruhe und Bestehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillstandes theilhaftig wäre, wäre eben ein solches, von dem das Nichtsein ausgeschlossen, welches somit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Dasselbe versichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er sich sehr einer wörtlichen Citation nähert[3]): „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδέν μένει καὶ ποταμοῦ ροῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δίς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraklit sagt, daß alles in Bewegung ist und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend sagt er, daß man nicht zweimal in denselben Strom hineinsteigen könne“. Ganz so führt dies Dictum auch Simplicius an[4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm physiologisirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens schauend und darauf, daß niemals etwas ist, billig zu sagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δίς οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

Noch etwas wörtlicher scheint uns Aristoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und resp. Uebertreibung dieses Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt[5]): „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

---

gens und der Leyer angetroffen haben und diese Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieser Form sprüchwörtlich geworden, zeigt die schon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt sich endlich der h. Gregorius Nyss., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη παὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.*

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503.

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenso ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. *ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.*

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ ἅπαξ". „Aus dieser Annahme (weil sie nämlich die ganze Natur in steter Bewegung begriffen sahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszusagen sei, weshalb sie gesagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus sich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgesagt werden) ging hervor die am meisten auf die Spitze gestellte von den genannten Meinungen, die der angeblich [1]) Heraklitisirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts sagen, sondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher sagte, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen kann; denn er selbst meinte, auch nicht einmal". Daher scheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Ursprünglichkeit mitgetheilt zu sein bei Plutarch [2]): „*Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι* [3]) *κατὰ ἕξιν·* [4]) *ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν*", — eine Stelle, die wir schon oben (p. 50 und 74) ausführlich besprochen und daselbst das *ἅμα* gegen Schleiermacher geschützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür *ἀεί* gesagt habe. Jetzt aber ist durch die Reihe der mitgetheilten Zeugnisse, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits sagt, daß

---

1) Sehr vorsichtig drückt sich die Metaphysik hier aus, indem sie nicht *ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων*, sondern *ἡρακλειτίζειν φασκόντων* sagt und so anzudeuten scheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Consequenz sei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Aristoteles: *Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.*

4) Schleiermacher p. 357 will das *οὔτε — κατὰ ἕξιν* aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Ephesiers rechnen: „Dieses *κατὰ ἕξιν* soll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In diesem Sinne übersetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir diese Unterscheidung, auf die das *κατὰ ἕξιν* deuten soll, für unsere Stelle durch nichts bewiesen. Wyttenbach übersetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an *οὔτε* hängenden Satz dem Ephesier selbst zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweise viel zu abstract wäre.

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς* sc. *θνητῆς οὐσίας*) oder das sinnlich Existirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden sei das Werden, so haben wir denselben Gedanken soeben in einer Menge von Zeugnissen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung sein Sein habe. Es ist nur dasselbe, was uns Simplicius eben gesagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Genesis „weil sie mehr Nichtsein als Sein habe". Dieser letztere Ausdruck ist aber insofern richtiger, als der plutarchische, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegensetzt, weil die Genesis nicht mehr bloßer Gegensatz des Sein, sondern schon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* ist.

Was übrigens die von Aristoteles angeführte von Kratylos ausgesprochene Zurechtweisung seines Meisters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht einmal in denselben Fluß steigen könne, so muß man sich hüten, wie bisher zu glauben, daß schon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterschied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterschiedslos nur Ein und derselbe Gedanke, und Kratylos macht seinen Meister hierbei nur in der Sprache consequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt sich, wenn man näher zusieht, warum man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, das „nicht zweimal" sofort in ein „nicht einmal", wie dies schon aus der Erklärung des Io. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Aristoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ ἐστί, τούτεστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δίς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξείᾳ τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐῤῥύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1]) und ebenso

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, stets übersehenen Stelle der heilige Gregorius Nyssen., der auch trefflich weiß, wie dieser Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darstellt und sich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitischerer Ausdrücke als die Commentatoren des Aristoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: „*Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωή, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch ꝛc. l. l. u. oben p. 74, 1.) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπερῤῥύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er dasselbe Geschichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τό ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥεῦσαν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niedersteige, sei schon das meiste Wasser vorübergeströmt". Diese für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit selbst haben für wahr und für im Grunde identisch mit dem Gedanken seines eigenen „Nicht zweimal" gelten lassen müssen. — Die feine aber scharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, ist vielmehr, um die Differenz möglichst in Eine Antithese hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch so steht, daß bei ihm nur das Wahre ist; das Unwahre, das Sein als solches, die Ruhe, ist ihm gar nicht (s. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platonischen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falsche Name überhaupt nur sei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), so daß dies die Veranlassung ist zu dem, was Sextus Empiricus und auch Aristoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr sei (*πάντα ἀληθεύειν*); Bei Kratylos dagegen ist die Consequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtsein und der Umwandlung sein Sein habe, überhaupt nichts sei und nichts wahr sei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterschied darin, daß, wie Aristoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müsse überhaupt nichts aussagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, also keine Aussage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinstimmen und somit wahr sein könne, die wahrste Aussage vielmehr wegen der inzwischen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden sei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weise in der es möglich sei einen Zustand etwa noch zu ereilen. Man sieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die sinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wissen des Alles allein beherrschenden unsinnlichen Vernunftgesetzes (*λόγος, γνώμη*) verwiesen hatte, durch seine eigene Dialektik in sein strictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit umschlägt und ebenso andrerseits den Uebergang zur Sophistik

---

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ δυνάμει (Krab. verbess. nach Handschriften *ἀδυναμίᾳ*) *τοῦ ἀτρεμεῖν* (vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *πῦρ οὐδέκοτε ἀτρεμίζον*) *ἄπαυστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν*".

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen" und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]): *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καί ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τό μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύψοι ὂν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt". — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge". Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechselt worden seien — so daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factische Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitischen Satz vorläge.

Man erinnert sich hierbei, wie der Skeptiker Aenesidem bei Sextus Empirikus[1]) die Skepsis eine Vorschule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepsis erschienen die Gegensätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber seien sie sogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geschichte des Gedankens ist freilich der umgekehrte gewesen. Erst mußten die Gegensätze begriffen werden als das reelle Dasein des Objectes wahrhaft constituirend, ehe die Consequenz eintreten konnte, daß dieser Gegensatz sich zum Widerspruch entwickelte, in den alles Gegenständliche, Bestimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den sich allein die bestimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geist, wenn er die ganze Welt des Wahren darin verloren hatte, doch sich den einzigen Boden des Wahren, seine freie Innerlichkeit, erst erobert hatte.

Jedenfalls liegt diesen Angaben des Aenesidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht so abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit seinem Amendement *οὐδ' ἅπαξ* zu der heraklitischen Sentenz vom Flusse seinen Meister insoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphysik, in derselben nicht genau genug unterscheidend, angenommen hat, zeigt sich auch durch eine andere und noch sicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitischen Satzes, die uns zunächst Herakleides also aufbewahrt hat[2]): „*καὶ πάλιν· ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς*[3]) *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμ-*

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 529), daß zwischen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δίς* ausgefallen sei, ist sehr bestimmt abzuweisen; denn zu sagen *δὶς ἐμβαινομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeschmackt. Dann genügte weit besser das eine mit der Negation gesetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es so oft gehabt haben. Allein die antithetische Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* ist offenbar viel zu echt heraklitisch und durch die directe Anführung viel zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht vorschlägt. Heraklit hat diese Sentenz, wie andere schon betrachtete, gewiß an verschiedenen Stellen seines Werks in diesen verschiedenen Variationen ausgesprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug gewesen zu sein scheint. Denn wörtlich ein und dieselbe mit den bei Plutarch und Aristoteles citirten Stellen

βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν". „In dieselben Ströme steigen wir hinein und nicht hinein".

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir sind und sind nicht" in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Flusse einen Schritt weiter verfolgen, was uns von selbst wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieselbe Dialectik des räumlichen Daseins, dieselbe Identität des sinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derselben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt[1]): „*ποταμοῖς γαρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα*", „nicht kann man zweimal in dieselben Flüsse steigen, wie Heraklit sagt, denn andere Wasser strömen hinzu". Diesen von Heraklit selbst angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weise und mit einer sehr ausdrücklichen Anführung Eusebius[2]) in einer lehrreichen Stelle aus Kleanthes aufbewahrt; der Grund wird aber in derselben nicht sowohl als Grund eingeleitet, sondern in echt heraklitischer Weise unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— — *Ἡράκλειτος* — — — *λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ*", „Heraklit — — der also sagt: „Den in dieselben Flüsse hineinsteigenden strömten andere und andere Wasser zu". Wir nennen die Stelle besonders lehrreich und zwar um ihres Zusammenhanges willen, obwohl diesen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tadelt und unrichtig findet (p. 359). Er ist aber folgender: Zeno, berichtet Eusebius aus Kleanthes, nenne gleichfalls die Seele eine *ἀναθυμίασις „καθάπερ Ἡράκλειτος, βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ.*" (folgt das Fragm.) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen processirend[3]) immer vernünftig werden, sie mit Flüssen verglich, also sa-

---

würde die Sentenz ja auch selbst mit der Schleiermacherschen Vermuthung noch nicht sein, und man müßte noch immer zwei verschiedene Lesarten derselben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher selbst drei Fragmente (Fragm. 20. u. 21. u. Fragm. 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1) Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2) Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3) Gegen die übliche Uebersetzung „einathmend" glauben wir das *ἀναθυμιώμεναι* richtiger geradezu mit: processirend übersetzen zu können. Wir verweisen

gend: ꝛc.". Dieser dem Heraklit hier zugeschriebene Vergleich der Seele mit Flüssen, so daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zuströmen immer neuer Gewässer, so auch die Seele nur in der beständigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme desselben in sich (*ἀναθυμιώμεναι*) ihr Dasein habe, dieser von Schleiermacher als eine unrichtige, unstatthafte und den Sinn verdunkelnde Zusammendrängung des Berichterstatters angegriffene Vergleich — scheint uns vielmehr tief in der Philosophie des Ephesiers begründet und selbst das Richtigste vielleicht zu sein, was uns über seine Seele gesagt worden ist. Denn wie dem Fluß [1]) seine Substanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Wasser" zuströmen, so ist in dieser individualitätslosen Philosophie auch die *ψυχή*, das Subject, nur das ununterbrochene, selbstlose und noch zu keiner Reflexion in sich, zu keiner Innerlichkeit als solcher gelangte Zuströmen und Aufnehmen seiner Substanz. Zuvörderst führt uns das auch auf das: „wir sind und sind nicht" in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über diese Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* zu beziehen sind, oder für sich allein stehen und im Allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind". — Bis zu einer überaus hohen Wahrscheinlichkeit läßt sich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander stehen, kann

---

hierüber einstweilen auf das im § 6. Gesagte, sowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende*).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten lassen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euseb. nicht den Flüssen selbst, sondern den einsteigenden Menschen das Wasser zuströmt und deshalb mit Schleiermacher verbessern wollen *εἴκασεν αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, so ist dies doch eine inhaltslose und ziemlich wortklauberische Unterscheidung. Grammatisch bezieht sich das *ἐπιῤῥεῖ* allerdings auf *ἐμβαίνουσιν*, realiter aber auf *τοῖς ποταμοῖς*. Denn nicht den Subjecten strömt das Wasser zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung stehen, sondern den Flüssen, deren Substanz es ist, und die Subjecte erfahren nur diese als Bild für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüsse am besten und handgreiflichsten, wenn sie sich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fortgetragen fühlen. — Es kömmt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tadeln, wenn hier Grund zu solchem Tadel wäre, als rein aufzufassen, was er hat sagen wollen.

---

*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das *ἀλλοιοῦσθαι* — *θώωμα* die Richtigkeit unserer obigen Uebersetzung evident bestätigt.

nicht einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Ephesiers etwas beweisen, weil Herakleides gerade an dieser Stelle mehrere solche Bruchstücke, die in dem Werke des Ephesiers unzweifelhaft räumlich getrennt waren, zusammenstellt, um Beispiele heraklitischer symbolisirender Dunkelheit zu liefern (eine Absicht, die Herakleides selbst vor seinen Citaten ausspricht), Beispiele, welche alle gerade darin übereinstimmen, daß sie die stricten Gegensätze unvermittelt als identisch setzen. — Ferner können die in Rede stehenden Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf das *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβ.* gefolgt zu sein scheinen, weil, da ja nach den Stellen bei Plutarch und Euseb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, weshalb es nicht mehr dieselben Flüsse sind, dieser Grund am schicklichsten wohl unmittelbar nach dem *οὐκ ἐμβαίνομεν* gefolgt sein dürfte. Wenn es nämlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, so könnte man vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit die Stelle seines Buches aus den dreien bei Herakleides, Eusebius und Plutarch also zusammensetzen wollen: „*ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ*“.

Wie dem auch sei, so wird man jedenfalls zugeben müssen, daß die Worte *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* nicht mehr wie das *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ.* sich auf die Flüsse beziehen können, weil sonst in ihnen nicht nur eine leere und Heraklit nicht wohl zuzutrauende Tautologie, sondern selbst eine abschwächende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede stehenden Stelle hat ja Heraklit weder sagen wollen, noch dem Texte zufolge gesagt, daß wir nicht zu zwei getrennten Malen in denselben Fluß hineinsteigen können, sondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kratylos übereinstimmend, daß im Momente des Einsteigens selbst der betreffende Fluß nicht mit sich selbst identisch bleibe, da andere und andere Wasser zuströmen [1]). Dann aber ist das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.*, wenn

1) Und diese Auffassung dürfte um so richtiger sein, als wenn man umgekehrt bei dem *ἐμβ. τ. κ. οὐκ ἐμβ.* zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterstellen und das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.* als Klimax fassen wollte, man 1) dann hierdurch, wenn wir gleichzeitig in denselben Flüssen sind und nicht sind, doch immer sachlich zu demselben Resultate käme und 2) wenn bei dem *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμέν* Gleichzeitigkeit unterstellt werden muß, es schon sprachlich erforderlich ist, dieselbe Gleichzeitigkeit auch bei dem „steigen wir ein und nicht ein“ zu unterstellen. Dann zeigt aber auch das Präsens *ἐπιῤῥεῖ* in dem begründenden Satze „denn den Einsteigenden fließen andere und andere Wasser zu“, daß die Handlungen des Einsteigens in den Fluß und des Sich Aenderns desselben als gleichzeitige gedacht sind. Sonst hätte, wenn an ein zweimaliges Einsteigen zu verschiedenen Zeiten gedacht würde, gesagt werden müssen, daß inzwischen andere Wasser zugeflossen sind.

es auch noch auf die Flüsse bezogen werden soll, ein abschwächender Zusatz und nicht eine Klimax; denn das *εἰμέν* bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einsteigens.

Daß aber endlich die Worte *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* jedenfalls absolut zu fassen sind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtseins, von den Subjecten selbst aussagen sollen, dies lehren ja eben ganz bestimmt die Worte des Kleanthes (die umsomehr Gewicht haben, als Kleanthes, siehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Ephesiers war), Heraklit habe, um klar zu machen, wie sie processirend vernünftig werden, die Seelen selbst mit Flüssen verglichen. Wie richtig dieser Vergleich für die Philosophie des Ephesiers ist, ist leicht zu sehen. Die Subjecte sind in demselben Zu- und Abströmen, in derselben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beständig begriffen, wie die Flüsse selbst und alle Dingheit überhaupt; sie sind selber Flüsse, sind Wellen des beständig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) sagte: Alle Dinge bewegen sich und sind immer in Zufluß und Abfluß, so sagt, mit Kleanthes übereinstimmend und sich eng an Plato anschließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): *ὡς μηδὲ τὴν περὶ ἑαυτοῦ φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀειπαθείας δόγμα, τό Ἡρακλείτειον λέγω, οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀπορροῇ τὸ εἶναι ἔχει.* Also auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß sein Sein". Aber nicht blos jene Stelle des Kleanthes, auch andere Stellen beweisen mit vollständiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten selbst ausgesagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für diesen Fluß in den Subjecten dienen sollte. Dies zeigen schon die wohl ohne allen Zweifel auf dieses heraklitische Dictum anspielenden und von dieser Auffassung ausgehenden Worte des Aristoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieselbe nennen, so lange ein und dasselbe Geschlecht sie bewohnt, obgleich immer die Einen sterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt sind, Flüsse und Quellen dieselben zu nennen, obgleich immer das eine Wasser zuströmt, das andere abfließt". Entscheidender aber noch ist die das heraklitische Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis; nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit [1]). Und weil wir so nur im Zuströmen des allgemeinen Werdens, im Abströmen unsers eigenen Seins unser Sein haben, so besteht die Weisheit eben darin zu wissen, daß wir gar nicht sind. Und weil wir nichts Bleibendes sind, können wir uns auch nicht als solches finden und festhalten, sondern wir müssen uns selbst suchen in diesem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns so als nichtseiende zu wissen, uns in diesem Strom des Allgemeinen zu suchen, das eben ist die Weisheit. Diesen Sinn hat denn auch das oft angeführte und fast eben so oft mißverstandene Dictum Heraklits: „*ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*“ „Ich suchte mich selbst“ wie hierbei schon Schleiermacher (p. 530) richtig gesehen hat, obgleich es gerade deshalb um so mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Eusebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausspruch selbst führt zuerst an Plutarch [2]): „*ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν*“ „Heraklit aber sagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich suchte mich selbst“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch schon darauf aufmerksam machen sollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen psychologischen Sinne zu nehmen sei, in welchem auch Suidas [3]) den Ausspruch mißverstanden hat: „*οὐκοῦν ἀπεικὸς ἦν καὶ τὸν δὲ Πόστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-*

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und besonders auch die oben p. 293, 1. angeführte Stelle des Gregorius Nyss. und endlich noch eine andere Stelle desselben, die sich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anschließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: *τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστι τὸ γὰρ ἐπίῤῥυτον τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόῤῥυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενόν τε καὶ κινούμενον τότε ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀποπλήξῃ· ἕως δ' ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει· ἢ γὰρ πληροῦται, ἢ διαπνέεται, ἢ δι' ἑκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάγεται.* Schärfer als die Commentatoren des Aristoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenso wie die Flamme und das organische Leben nichts anderes ist, als der Proceß der entgegengesetzten und ununterbrochen in ihr Gegentheil umschlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wytt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

τὸν ἐδιζησάμην". Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX, 5.) auf, als sollte es nämlich seine Autodidaxie besagen: ἤκουσε δὲ οὐδενὸς, ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη, διζήσασθαι. — Außer diesen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet sich das Dictum noch in mehreren bisher übersehenen [1]), am trefflichsten aber bei Plotin [2]): „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι· καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ „„ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων"" „denn dasselbe ist Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen dasselbe mit dem Thatsächlichen und das „Ich suchte mich selbst wie eines der seienden Dinge". Daß das ὡς ἓν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches ist, man müsse sich ebenso betrachten und suchen wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen, in welchem alles Gegenständliche stets processirt, ist bereits klar, und insofern sagt die Stelle nur sehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne sie erkannt hatte. Fraglich ist nur, ob dieser Zusatz dem Heraklit selbst angehört, oder eine treffliche Interpretation des Plotinos ist. Creuzer ad l. l. neigt sich zu ersterer Annahme. Er hätte dieselbe aber auch, wie es scheint, fast zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin diese selbe Sentenz zwar nicht anführt, aber offenbar auf sie anspielt, scheint er sie gänzlich und zwar in der Weise des Diog. L. mißzuverstehen [3]): ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο — — εἰκαζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥςπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Es würde sich daher schwer annehmen lassen, daß Plotin die Stelle, die er das einemal doch so sehr mißzuverstehen scheint, das anderemal so trefflich interpretirt haben sollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἓν τῶν ὄντων an der erst a. St. nicht aus sich, sondern aus Heraklit selbst, was auch die gleichsam stoßweise Anführung durch das dem Satze vorgestellte τὸ zu bestätigen scheint, oder mindestens aus einem trefflichen Commentator geschöpft habe.

---

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ, ἐδιζησάμην ἐμωυτόν. Hesych. I. p. 1084. ed. Ab. ohne Namensanführung: Ἐδίζησα ἐμεωυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang: ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς ἐξευρηκέναι φρυάττονται. Der würdige Tatian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην εἴποντα (sc. Ἡρ.) p. 11. ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον αὐτὸς ἐξευρὰν (φησι) τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδένος διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σόφος.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.

Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu sagen, daß in der Stelle des Stobaeus[1]): *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* die zwei letzten Worte nur eine Verfälschung aus *μηδὲν ὄντα* seien, so daß Heraklit gesagt haben mag: dadurch, daß er auch sich selbst als nichtseiend gefunden habe, sei ihm erst alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX, 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. statt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* liest, und wir das *εἰδέναι* erst einer Conjectur des Stephanus verdanken.

Aber auch platonische Stellen bestätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieses sich so verhält oder aber auf jene Weise wie Heraklit mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber ist es einem Vernunft habenden Menschen nicht angemessen, blos den Namen (der Dinge) zugewendet sich und seine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf sie und Diejenigen, die sie eingeführt, sich so fest darauf zu verlassen, als wisse man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα*), und sowohl von sich selbst als von den seienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγιγνώσκειν*), als wäre nichts gesund, sondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὥς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarrh leidende Menschen, sich so auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden".

In dieser Stelle wird also gleichfalls von Plato das „es sei nichts gesund" und „es flöße Alles" im Sinne Heraklits ganz ebenso auf die Subjecte selbst als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu seinem Dogma von dem objectiven Flusse und gegensätzlichen Wandel der Dinge gekommen sein läßt, daß er sich subjectiv in diesem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Ansicht über die Dinge gewesen wäre und statt nun sich die Schuld zu geben, diesen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, gesagt, es sei ihm durch die Erkenntniß, daß er selbst nicht sei (*ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Flusse gefunden, so ist diese Stelle des Phaedon eine halb ironische, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

weisende Beziehung auf diesen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein sehr concreter und realer Hintergrund zu suchen ist. — Ferner muß man in der zuerst a. St. des Kratylos auch auf das „*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*“ achten, Heraklit habe sich darauf als wisse er damit etwas Tüchtiges und Unerschütterliches, besonders viel zu gute gethan. Es entspricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich suchte mich selbst“ sagt, Heraklit habe es gesagt „wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges (*ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπράγμενος*) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt sich auch daraus, wie falsch das *μηδὲν εἰδότα* bei Stobaeus ist. Heraklit ist es nie eingefallen, zu sagen, daß er nichts wüßte. Jener sokratische Spruch ist ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. selbst, ferner die bei Dio Chys. (s. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung des Platon, auch die Worte des Aristoteles [1]): „Herakleitos baue so fest auf das was ihm scheine, wie andere auf das was sie wissen“ und noch viele andere [2]) später zu betrachtende Zeugnisse zeigen, durch und durch von dem philosophischen Hochmuthe des bewußten Wissens erfüllt, nicht des Wissens, das dieses und jenes gelehrte Nichts weiß, sondern desjenigen das erkannt hat

„was die Welt
im Innersten zusammenhält“.

Frägt man aber, um bei unserem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen sind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüssen einzugehen: den Flüssen fließt allerdings ihre Substanz, das Wasser, immer neu zu; was fließt nun aber den Seelen zu? so ist die schon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Substanz, das absolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch stirbt, weil er dadurch aus seiner allgemeinen Continuität mit sich heraus- und in die Einzelheit und ihr auf sich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerseits tritt eben durch dieses Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürsichsein heraus und wird vernünftig.

---

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: *ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον, οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.*

2) Vgl. einstweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 884 de la Rue: *Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — — ἀγνοίαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.* Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine.

Dieses allgemeine Werden nun, durch dessen Aufnahme in sich auch die Seele vernünftig wird, soll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgesprochen haben, und zwar wäre ihm dieses nach dem Berichte des Sextus Empirikus mit dem θεῖος λόγος schlechthin identisch gewesen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müsse, ob jenes Wort ein eigner Ausdruck Heraklits sei. Uns ist es nicht zweifelhaft, daß derselbe nicht Heraklit, sondern nur dessen Commentatoren seine Stelle in der heraklitischen Philosophie verdankt. Weil derselbe aber jedenfalls schon von frühen und guten Commentatoren herzurühren scheint, so ist es vor allem erforderlich, zu sehen, was ihm in der heraklitischen Philosophie entsprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieses περιέχον die irrigsten Auffassungen und Mißverständnisse bei den Neueren, wie auch in späterer Zeit schon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitische Philosophie hineingetragen worden sind [1]). Ihren letzten und evidentesten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu sagen, was für der heraklitischen Philosophie durchaus widersprechende Mißverständnisse durch dieses περιέχον in sie hineingetragen worden sind, und in welche großen Widersprüche mit sich selbst sogar man sich dabei verwickelt. So sagt ein sehr geachteter Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie: „Dieses und nichts Anderes spricht sich auch in der schon erwähnten Lehre aus, daß die menschliche Seele ein abgerissener Theil (!!) des verständigen Umkreises der Welt sei (ist alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falsch verstehen würde, wenn man es wörtlich so nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermassé aus der oberen Region (diese besondere Feuerregion existirt gar nicht bei Heraklit; purer Mißverstand, großentheils dem περιέχον entflossen) niederwärts vom menschlichen Körper eingezogen würde". Also so soll man es nicht auffassen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον so eine obere Feuergegend ist? Und so sagt derselbe Verf. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menschliche Seele als ein von dem Umkreise der Welt ausgewanderter und vom Menschen eingezogener Theil betrachtet werden", und eine Seite darauf:

fassung der ἀναθυμίασις innig zusammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des περιέχον erst bei seiner physischen Entwicklung (§ 23.) finden. Indeß kann auch schon hier ohne solche Vorausbeziehung einstweilen hinreichend der Gedanke desselben nachgewiesen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das περιέχον ist in der heraklitischen Philosophie durchaus nicht so etwas, wie Himmel, Luft ꝛc. Es ist noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchst irrig erklärt: „Die äußere vom Erstarrten entfernteste Region". Es ist ebensowenig eine besondere örtlich getrennte Region, wie es ein besonderer Stoff ist. Wenn Sextus das περιέχον und den θεῖος λόγος als identisch setzt, so hat er in der Hauptsache ganz recht und übersieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unwesentlichen Gedankenunterschied zwischen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache sich durch alles hindurch ziehende Gedankengesetz ist, — so ist das περιέχον der durch diesen Logos bewirkte allgemeine reale Werdensproceß, in welchem das Universum stets begriffen ist.

Der Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ist also der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht ist, was im περιέχον als die Realisirung dieses Gedankengesetzes zum beständigen real allgemeinen Processe des Weltalls und seiner unabläßig in sich übergehenden kreisenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine ist, so ist das περιέχον das jenem Gesetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die sich zur Universalität

---

„Und viele andere Vergleichungspunkte bieten sich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, ebenso auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien". Sind größere Widersprüche mit sich selbst denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder so verstanden, wie sie nach jener zuerst citirten Stelle nicht verstanden werden soll! Aber auch in dieser ersten Stelle, wie will der Verf. daselbst, wo er jene Auffassung der Seele als ein Mißverständniß bezeichnet (es ist aber sein eigenes Mißverständniß, das er tadelt, wie man sieht), — wie will er die Sache daselbst verstanden haben? Er fährt unmittelbar nach den zuerst angeführten Worten hierüber Aufschluß gebend, also fort: „Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt (!!) sich in einer ihm sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd aus dem Wasser oder der Erde, oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer".

Wir müssen gestehen, daß es uns trotz unserer angestrengtesten Bemühungen nicht gelungen ist, diesen Satz wirklich zu verstehen. Aber Alles, was wir aus demselben verstanden haben, ist so falsch, daß wir kaum zu sagen vermöchten, wie falsch es ist.

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das *περιέχον* auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine" (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine" auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer ꝛc. von ihm ausgesprochene Begriff; er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Processe Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufsichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzelexistenz durchdringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzelexistenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine[1]).

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das *περιέχον* als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so frägt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (*περιέχον*) gebraucht hat[2]) — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positiven Beweise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem *περιέχον* in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Berichten, wenn auch in mißverstandener Weise, zu Grunde liegt. *Περιέχειν* heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß *τὸ περιέχον* später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine" ausgesprochen, nicht nur im *λόγος*, sondern auch direct als das „*ξυνόν*"; vgl. das Erkennen und die Ethik.

2) *τὸ περιέχον* als terminus technicus (wie *λόγος κτλ.*) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber *περιέχει ἅπαντα κτλ.* könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

diese Uebersetzung: „das Umgebende“ auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich-getrennte vom Erstarrten entfernteste Region, und Brandis I. p. 170 sich der Wahrheit schon ein wenig mehr nähernd als „das einschließende reine Weltfeuer“ und somit immerhin als örtlich-ruhender und stofflicher Natur auffassen zu müssen glaubt. Allein *περιέχειν* bedeutet auch, ganz wie *περιγίγνομαι*: überwinden, überlegen sein. Und diese Bedeutung scheint uns diejenige zu sein, in welcher es für die heraklitische Philosophie zu fassen und die in der That geeignet ist, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzustellen und als aus ihr abgeleitet erscheinen zu lassen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andrerseits aber war es, zum Unterschiede von seinem Dasein als solchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtsein seiner selbst, im Untergang jedes Einzelnen sich erhielt und in diesem Nichtsein seiner selbst gerade sein eigenes Lebensgesetz hatte. So bestimmte sich ihm das Werden als das im Nichtsein selbst sich Erhaltende, über die sein eigenes Dasein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es bestimmte sich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Ueberwindende und Durchdringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweisen, daß das *περιέχον* wirklich nur, statt der Bedeutung „Umgeben“, in diesem dem *περιγίγνομαι* synonymen Sinne gebraucht ist. Wir beziehen uns in dieser Hinsicht zunächst auf eine Stelle des Aristoteles, wo er von denen spricht, die das Unendliche selbst als Princip setzten [1]): „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre seine Grenze — — weshalb, wie wir sagen, kein Anfang von diesem, sondern vielmehr es selbst der Anfang des Andern zu sein scheint „*καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*“ (wir übersetzen: und Alles [nämlich das Endliche, Bestimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden [2]) und Alles zu leiten scheint), wie diejenigen sagen, welche keine andern Ursachen außer dem Unendlichen

1) Phys. Ausc. III, 4. p. 203.

2) d. h. wir übersetzen wörtlich so, um zu zeigen, aus welcher ursprünglichen Wurzel die Bedeutung des *περιέχειν* sich entwickelt hat. Dies einmal festgestellt, würden wir übersetzen können: „Alles in sich zu enthalten“, ohne von unserer Ansicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeschlossene Unendliche, welches also vor, in und nach jedem Endlichen ist, ist deshalb (nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden) das, was alles Endliche in sich enthält.

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe". Denn gleichviel, ob sich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Aristoteles allerdings hauptsächlich hier im Auge hat, oder ob sie auch mit auf Heraklit gehen — was trotz des Satzes *ὅσοι μὴ κτλ.* und anderer scheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelassen werden mag, — in jedem Falle ist doch aus dieser Stelle die in der Sprache der alten Philosophie innerlich eng zusammenhängende Bedeutung von *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* und zumal die synonyme Bedeutung von *περιέχειν* und *περιγίγνεσθαι*, die Bedeutung von Ueberlegensein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm sein, also auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Princips zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Bestimmten nicht abzuläugnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an diesem Orte *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* nicht in diesem Sinne als bloße Modificationen desselben Begriffs, sondern als zwei ganz verschiedene Begriffe, und *περιέχειν* auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen sein ꝛc., sondern von Umgeben zu fassen sei, so würde ein Solcher zuvörderst vielleicht einen nicht geringen Verstoß gegen die Anaximandrische Philosophie begehen, dessen Urwesen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfassendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch lassen wir das dahingestellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt ist, der wird sich doch durch die treffliche Interpretation genügen lassen müssen, die Simplicius zu jenen Worten *περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν* zu der Stelle des Arist. f. 107 giebt: „*εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων*" „denn das *περιέχειν* kommt der stofflichen Ursache zu, weil sie durch Alles hindurchläuft". Simplicius erklärt und rechtfertigt also das *περιέχειν* bei Anaximander statt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben diesen Begriff aus dem Ueberlegensein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm sein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraklit selbst den *λόγον διὰ πάντων διήκοντα*, das sich durch alles hindurchziehende Vernunftgesetz, als das absolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber scheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Bedeutung, welche dem *περιέχον* der heraklitischen Berichterstatter zu Grunde liegt, ein Fragment des Ephesiers selbst, welches im Uebrigen an seinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde seine Stelle finden muß. Es ist uns dasselbe von Stobäus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf.: „*Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*“. Heraklit spricht hier also gerade von seinem Einen Absoluten und Göttlichen und sagt von ihm: „Denn es werden alle menschlichen Gesetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieses herrscht soviel es will und genügt Allem und überwindet Alles“. Hier ist also von Heraklit selbst *περιγίνεται* gerade so zur Bezeichnung seines Unendlichen gebraucht und absolut hingestellt[1]), wie wir sonst bei Sextus und andern Berichterstattern das *περιέχον* antreffen. Andere Spuren dieses von Heraklit zur Bezeichnung seines Absoluten gebrauchten und vom Verhältniß desselben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks scheinen sich noch bei den römischen Stoikern zu finden, s. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: *Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον* (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) *ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitischen *περιγίνεται* entsprechend wird in der hippokratischen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, *τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ*) dasjenige genannt, „was Alles überwindet“ (*ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται*[1]). Ebenso scheint uns offenbar hierauf hinzuweisen, daß — was wir also nur als eine deutliche Uebersetzung jenes heraklitischen *περιγίνεσθαι* oder *περιέχειν* in unserm Sinne auffassen — bei den römischen Schriftstellern superans (nicht amplectens) so häufig als ständiges Beiwort des heraklitisch-stoischen Princips und Feuers erscheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interea fuerit Superantior ignis, ib. v. 408. ignis enim superare potest, cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach scheinen, daß nur an Stelle dieses von Heraklit selbst gebrauchten *περιγίνεσθαι* das eine synonyme Bedeutung darbietende und in dieser von der alten Philosophie schon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV, 1., wo die Worte *ὥςπερ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων* ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrschende Princip (*τὸ ἔνδον κυριεῦον*) sich zu dem sich zufällig Ereignenden verhält und dieses in sich aufnimmt und zu sich umwandelt.

geführten Stellen des Aristoteles und Simplicius, angewendete *περιέχειν* schon frühe von den heraklitischen Commentatoren gesetzt worden ist, worauf es dann von den Späteren auch seiner Bedeutung nach leicht mißverstanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wen diese Erklärung der Entstehung des *περιέχον* nicht befriedigt, der wird in § 23. diese Entstehung auch auf eine andere, vielleicht mehr zusagende und sich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anschließende Weise erklärt finden. Soviel wird aber schon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden sein, daß die Bedeutung des *περιέχον* keinesfalls eine örtlich-getrennte oberste Region oder ein besonderer räumlich umgebender Umkreis ist, sondern daß, was allein diesem Ausdruck für die heraklitische Philosophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres ist als der Gedanke des allgemeinen Processirens, dessen ideelles Gesetz der Logos ist, während das *περιέχον* sich zu diesem gemeinsamen, alles durchwaltenden Logos als die im beständigen processirenden Kreislauf des Universums vor sich gehende reale Darstellung desselben (des Logos) verhält. — Wie wenig das *περιέχον* irgend eine örtlich-getrennte obere Region ꝛc. ist, das wäre auch schon durch die Stellen des Sextus und die in denselben vorgenommene Identification desselben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern sich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, sei hier einstweilen darauf hinverwiesen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verstärkende Beweise gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffassung des *περιέχον* als heraklitischen Princips ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zusammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Ephesiers beschreibt und seine Darstellung immer in kurzen Zwischenräumen durch die Anführung der besten und echtesten Bruchstücke belegt, die uns über dieselbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten sind, gerade da also, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor sich liegen hat und aus ihm herauscitirt, sagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann diese Stelle überhaupt nicht sehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit sich der Bezeichnung *περιέχον* für sein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr sehr gut hervor, daß das *περιέχον* qua räumliche die Welt umschließende Region von Heraklit unmöglich für sein Princip gebraucht worden sein kann. Denn was hier wirklich als ein solches räumlich Umgebendes auftritt, der *οὐρανὸς*

(*καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*) — das wird in der Stelle selbst, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erst als eine aus der Stufe des Feuchten vor sich gehende Entwickelung hingestellt. Noch beweisender gegen jede Auffassung des *περιέχον* als einer besonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitischen Philosophie ist eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er selbst immer das *περιέχον* wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltseele gebraucht[1]), sich hier sehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffassung des Princips (und somit auch des von ihm selbst als solchen gebrauchten *περιέχον*) als eines räumlich umgebenden ausspricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun schon so oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverstehenden Auffassungen Heraklits entstandenen stoischen Vorstellungen und Sätzen, die er mit seiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines besseren Verständnisses desselben — dessen Resultate er aber, insofern sie vom stoischen Canon abweichen, nicht festhält — gefunden haben und noch finden werden, sagt VI. § 9: *κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἕκαστα περαίνεται· οὐ γὰρ κατ' ἄλλην γέ τινα φύσιν ἤτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσαν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην.* Also: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgesetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. besonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeschlossenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Ursachen)". Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Werdensgesetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitischen Berichterstattern und von M. Antoninus selbst so oft *περιέχον* genannt wird, sei, sagt hier Marc. Anton. selbst, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umschließendes zu fassen (und dies kann er doch sogar nur in einem ausdrücklich gegen diese Anschauung des *περιέχον* gerichteten kritischen Sinne gesagt haben), sondern eben nur als *ἡ τῶν ὅλων φύσις* d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

---

1) z. B. IV. § 39.: *Ἐν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὑφίσταται· οὐδὲ μὲν ἔν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος.* VIII. § 54.: — — *ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ κτλ.* Vgl. die bald folgende nähere Analyse letzterer Stelle.

als der Proceß, als jenes Werdensgesetz des Alls, welches nach Heraklits eigener Auffassung das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein war.

Wegen dieser nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das *περιέχειν* zu nehmen ist, muß noch einmal verweisend auf das *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* in der oben angeführten Stelle des Aristoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerksam gemacht werden, wie, wenn es von dem *περιέχειν* zweifelhaft ist, ob es ein eigener Ausdruck des Heraklit war, es dagegen von dem *πάντα κυβερνᾶν* urkundlich feststeht, daß er es, ganz wie in jener aristotelischen Stelle, von seinem Absoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieses ideellen Gesetzes des Werdens zu den Einzelexistenzen zu schildern. So z. B. in dem erst später zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX, 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher schlagenden Stelle des Plutarch[1]): *ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀπορροὴν*[2]) *καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυ-*

---

1) de Is. et. Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbessert Schleierm. *ἄλλοθεν* aus *ἄλλως τε*. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die schon von Markl. vorgeschlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbesserung *ὅτῳ* statt *ὅπως*, sie sei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchische betrachten wolle; als heraklitische aber betrachtet, sei das *ὅπως* festzuhalten. Ganz im Gegentheil ist, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgesetz selbst Das, wodurch das All regiert wird; das *φρονοῦν* ist daher auch durchaus nicht subjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufassen und zu übersetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß ist, wie das Ganze regiert wird", sondern objectiv zu nehmen und so wie im Text oder noch besser mit „Vernunftgesetz" zu übersetzen.

2) Zum eindringenden Verständniß dieser *ἀπορροή* muß man sich jetzt dessen erinnern, was wir oben beim Fluß, besonders p. 300 über die beständige *ἀπορροή*, in der das Subject sich rastlos befindet, gehabt haben; der alterthümliche Ausdruck *ἀπόρροη* (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, *ἀπορροὴ σεμνότερον τοῦ ἀπόρροια*) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch *μοῖρα*, welches Wort dann nur dasselbe, was *ἀπορροή*, mit einem mehr an die religiöse Vorstellung anlehnenden Ausdruck besagen will) — echt heraklitisch sein, wenigstens ist es durchaus angemessen für die Bezeichnung dessen, was die Seele wahrhaft bei Heraklit ist, nämlich daß sie Proceß ist. cf. Marc. Anton. II. § 4. *δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπέστης*, ein Satz, in welchem in sehr richtiger Weise der *λόγος διοικῶν τὸ πᾶν*, das das All durchwaltende vernünftige Gesetz, mit der *ἀπόρροια* in Verbindung gesetzt und wir, resp. die Seele, eine *ἀπόρροια* dieses *λόγος* genannt werden, ganz

βερνᾶται τότε σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον[1]). „Die lebende und schauende und das Princip der Bewegung in sich selbst habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden besitzende Natur riß von wo andersher an sich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen, durch welches das All regiert wird, nach Heraklit".

Es ist klar, daß wir jetzt in diesen und ähnlichen Zeugnissen nur die nähere physische und logische Begründung dessen vor uns sehen, was in einer mehr bildlichen, der religiösen Seelenlehre sich bedienenden Darstellungsform in den Fragmenten über die Götter und Menschen gesagt ist. Wie dort die Menschen gestorbene Götter hießen, so sind sie hier ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus seiner Continuität mit sich in die Einzelheit geräth. Dieses Vernünftigen, von welchem die Welt regiert wird, oder, wie uns Ammonius u. A. eben sagten, des Werdens *ῥοή* und *ἀποῤῥοή* sind wir. In ihm haben wir uns zu suchen. Was uns Plutarch sagt, daß die lebende, sich selbst bewegende und erkennende Natur darin bestehe, daß das allgemeine *φρονοῦν* zerrissen, oder wie Sextus sagt, durch die Trennung von sich selbst unvernünftig wird, giebt also den systematischen Grund dafür an, warum wir den Tod der Götter leben, warum der Leib ein Begräbniß der Seele ist ꝛc. —

Dasselbe was Plutarch von dem *φρονοῦν*, sagt uns nun Sextus Empirikus gleichmäßig von dem *περιέχον* und dem *θεῖος λόγος* aus.

---

wie in der Textesstelle bei Plutarch eine *ἀπόῤῥοια ἐκ τοῦ φρονοῦντος κτλ.* Anders verhält es sich dagegen mit dem *ἔσπακεν* bei Plutarch. Dieser Ausdruck, welchem entsprechend die heraklitische Seele auch wohl ein *ἀπόσπασμα*, ein abgerissener Theil des Göttlichen von unbehutsamen und nicht hinreichend unterscheidenden Berichterstattern genannt wurde, in Folge der Identität des Sinns, den beide Ausdrücke für die Vorstellung zu haben scheinen, sowie in Folge der Verwechslung mit andern Philosophen, welche die Seele als solches *ἀπόσπασμα* des Göttlichen beschrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieser Ausdruck ist für die heraklitische Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu sehr falschen Auffassungen Veranlassung, wie wir sie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführten Stelle finden. Während für Heraklit die Seele nur im beständigen processirenden Zusammenhange mit dem Allgemeinen bestand, somit eine ununterbrochen zu- und abfließende Strömung des Göttlichen war und in diesem Sinne vollkommen wohl auch Antheil an demselben habend (*μετοχή* sagt Sextus sehr vorsichtig) genannt werden konnte, war sie bei andern Philosophen, welche weniger als Heraklit die Natur des Speculativen festzuhalten wußten und der sinnlichen Vorstellung folgten, ein fixer abgerissener Theil des Göttlichen, Sätze, die durch die ganze Kluft des Gedankens von einander getrennt sind, ohne daß dies dennoch vor dem Uebersehen dieses Unterschiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das *κυβερνᾶν* bei dem Heraklitiker oben p. 168.

Wenn uns Philostratus in einer schon angeführten Stelle (ep. Ap. 18.) sagt, daß nach Heraklit der Mensch als Naturproduct unvernünftig sei, so ist dabei noch nicht, der modernen Vorstellung gemäß, an einen Gegensatz zwischen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menschen zu denken, sondern der Gegensatz ist der zwischen dem Menschen als körperliches Gebilde, als Einzelexistenz, — und dem allgemeinen Processe, so daß durch die Theilnahme an diesem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Mensch vernünftig wird. So berichtet uns im Wesentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII, 286.) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ, τὸ μὴ εἶναι λόγικον τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Der Mensch sei unvernünftig, vernünftig sei allein das Allgemeine" und ebenso ib. VII, 129: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμας λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* In diesem Sinne konnte in der That gesagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers sei, wie Sextus nach Aenesidem berichtet (ib. VII, 349.) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος* (sc. *εἶναι τὴν διάνοιαν*) *ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian also das *περιέχον*, unsere Auffassung desselben bestätigend, gut übersetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unser Leben besteht, treten wir aus unserer Einzelheit heraus und werden dieses *περιέχον* oder des *θεῖος λόγος* theilhaftig. Durch diese Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu fassen, sondern schlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine *μεταβολή* festzuhalten ist, werden wir vernünftig. So sagt Sextus (ib. VII, 129.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα* „diesen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig". Richtig ist hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen bestimmt wird. Wenn aber Sextus in diese Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums ist, so liefert er doch selbst in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbesserung desselben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den *θεῖος λόγος*) vergessend, sind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geschlossen sind (*μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων*), wird der Geist in uns abgetrennt von seinem Zusammenwachsen mit dem Allgemeinen (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), indem nur noch durch das Einathmen ein Zusammenhang gerettet wird, wie gleichsam

durch eine Wurzel; und so getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinnenwege wie durch Fensteröffnungen herausguckend (*ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥςπερ διά τινων θυρίδων προκύψας*[1]) und mit dem Allgemeinen sich vereinigend (*τῷ περιέχοντι συμβάλλων*), tritt er in seine Fähigkeit zu denken ein". „Gleichwie die Kohlen, fährt Sextus in einem nicht unheraklitischen Bilde fort, wenn sie dem Feuer genaht sind, dem Gesetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so wird auch der in unsern Leibern sich selbst entfremdete Theil des Allgemeinen (*οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα*) zufolge der Trennung (von diesem) fast unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meisten sinnlichen Vermittlungswege mit dem All selbst gleichartig (*ὁμοιειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*). Von diesem gemeinsamen und göttlichen Logos (*τοῦτον δὴ τὸν κοῖνον λόγον καὶ θεῖον*), — durch die Gemeinschaft mit welchem wir auch denkend (*λογικοί*) werden, — sagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit sei".

Wenn also nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem *περιέχον* fast aufgehoben, und der Mensch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, sehr schöne und energische an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Ephesiers besitzen, — wie kann da gesagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade diesen göttlichen Logos oder das *περιέχον* in uns einziehen? Denn das Einathmen ist doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieser irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beschreibung stellt aber Sextus, wie wir gesehen, diese Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

---

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sextus die Verse des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse
Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sextus ib. VII, 350. von Aenesidem sagt, der sich Heraklit in so Vielem anschloß: *αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν* und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitischen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefs Heraklits an Amphidamas: *τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς, ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σειομένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα*, so muß es gewiß den Anschein gewinnen, daß jenes so naive Bild von dem durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen herausguckenden Geist vom Ephesier selbst herrührt.

wie wir bereits wissen, nur im beständigen Sein und Nichtsein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beständigen Proceß bestehenden subjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerseits ebenso nichts ruhiges, sondern nur die objectivirte *μεταβολή*, der ununterbrochene vergegenständlichte allgemeine Proceß ist.

Vergleicht man also zu dieser Stelle des Sextus die oben betrachtete des Kleanthes bei Eusebius über Heraklit: *ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται*, so ergiebt sich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erstens nämlich, daß bei Sextus, der hierin wahrscheinlich dem irrigen Vorgang des Aenesidem folgte, das *δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες* nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren *ἀναθυμιώμεναι* getreten ist, und zweitens, daß dieses *ἀναθυμιώμεναι* seinerseits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sextus ausführlich beschreibt; daß es also mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aenesidem und Sextus noch viel zu viel nachgab*), mit „einathmend" übersetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entsprechend, oben übersetzt haben dürften: daß die Seelen processirend vernünftig werden.

Die vollständige Identificirung übrigens von *περιέχον* und *θεῖος λόγος*, welche Sextus wiederholt in der a. St. vornimmt, beseitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das *περιέχον* weder eine Atmosphäre, noch eine örtlich getrennte Region sein kann, da es dann doch niemals als *λόγος* hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur sein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sextus, wenn er sich nicht in der allergröbsten und undenkbarsten Unwissenheit über alles Heraklitische und in einer erstaunlichen Gedankenlosigkeit überhaupt befunden haben soll, sagen können, Heraklit setze diesen gemeinsamen und göttlichen *λόγος* oder dieses *περιέχον* als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn dasselbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein bestimmter Stoff, wie Feuer ꝛc. oder überhaupt irgend etwas anderes gewesen wäre, als jenes — im Gegensatz zur Einzelexistenz als das Allgemeine aus-

*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmestoff" (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig gewesen sein, wovon das Gegentheil feststeht. Der nähere Unterschied zwischen dem blos physiologischen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird sich § 30 sqq. ergeben; vgl. einstweilen die nächste Anmerkung.

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, das Heraklit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian de anima c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraklit selbst[1]), sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nach der gewöhnlichen Vorstellung das Eingeathmete Luft ist, dies auch — mindestens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag, als sei dem Heraklit die Luft *ἀρχή* gewesen[2]), so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der *ἀναθυμίασις* für eine Bewandtniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und das Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnete, das Wort des Kleanthes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen, Heraklit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleiche der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Aufsichberuhen der Einzelexistenz, als *περιέχον* ausgesprochen werden konnte; es ist jener absolute Wandel,

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch in Heraklits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleierm. citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VIII. § 54: „*Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ· οὐ γὰρ ἧττον ἡ νοερὰ δύναμις πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ σπᾶσαι δυναμένῳ, ἤπερ ἡ ἀερώδης τῷ ἀναπνεῦσαι δυναμένῳ*“. Man müsse nicht blos „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der uns umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem Alles durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Luft den, der einathmen kann.“ Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugenden übereinstimmenden Vermittlung mit demselben (wie Heraklit bei Sextus sagt *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ*) gebraucht, beides aber, als blos miteinander verglichen, noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten *πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε* — die wahre Bedeutung des *περιέχον* als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. adv. Math. IX, 360.; X, 230.

in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existirende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernünftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese *ἀπορροή* des *περιέχον*, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernünftig[1]) wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem *περιέχον* nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch[2]): *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον*, „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit". Schleiermacher (p. 473) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten[3]): „*Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥςπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττει*", „Heraklit sagte, man müsse[4]) überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen", — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem *περιέχον* und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das *περιέχον* und die Vermittlung mit demselben (die *ἀναθυμίασις*), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als *ἀναθυμίασις* schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

---

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wytt.

3) s. v. *Ἡρακλ.* p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein *χρέων* ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst ganz gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn.: *ἔφη (Ἡρακλ.) δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντη τοῦ σώματος χρέων ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τοῦ ῥάστου πληροῦν αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥςπερ ὀργάνῳ χρῆσθαι ἐπιτάττῃ* schließen könnte.

περιέχον unser Leib überhaupt nicht mehr lebendiger Leib, sondern Leichnam und verächtlich wie ein solcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich Heraklitisches scheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigen, außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in den ethischen Fragmenten des Ephesiers wiederfinden werden, und außer der Ausdrucksweise des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die Schleierm. entgangen sind. Zuerst die bei Julian, Orat. VII. [1]), in der sich die Stelle bereits ganz wie bei Suidas findet [2]), so daß sie bei der Belesenheit dieses Kaisers in der alten Philosophie gewiß als aus einem älteren Bearbeiter Heraklits geschöpft betrachtet werden muß. Hierzu kömmt dann eine schöne bisher übersehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und wörtliche heraklitische Dictum selbst ganz in der von uns angegebenen Antithese gebraucht ist. Plotin spricht von der Seele, wie sie Eins sei und nicht getheilt, sondern überall ganz und in Allem ganz vorhanden und einfach [3]): „*καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἓν ἐστι τῇ ταύτης* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *δυνάμει καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε. Ἐστὶ δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι*“, „und auch der Himmel, obgleich er ein vielfältiger ist und anderwärts anders, ist Eins durch dieser, der Seele, Kraft; und durch sie ist dieses Weltall ein Gott. Es ist aber auch die Sonne Gott, weil sie beseelt ist, und die andern Gestirne; und wir, wenn wir etwas sind, sind es dadurch; denn Leichname sind verächtlicher als Mist“. Auch Celsus bei Origenes [4]) führt die Sentenz an: „*νέκυες δέ, φησιν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι*“. Pollux [5]) giebt *κοπρίων ἐκβλητότερον* als eine heraklitische Redensart, und wie sprüchwörtlich sie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei Philo [6]), der sie mit einem *ὡς ἔφη τις* anführt, indem er die *ἀσέβεια* ein Uebel nennt: „*ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον* [7]).

1) In Heracl. p. 226. C. ed. Spanh.

2) resp. daselbst so wiederhergestellt werden muß, wie schon Valesius gesehen hat zu Eusebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den Worten „*σκυβαλῶν ἐκβλητότερον*“ auf unser Dictum angespielt wird.

3) Ennead. V, I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 163.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die Sentenz noch bezogen bei Strabo lib. XVI. fin. und in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo sie mit Unrecht dem Empedokles zugeschrieben wird: *ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ* (γ. *ὡς καὶ Ἡράκλειτος* V.) „*νέκυες*

Den Grund der Sentenz lassen auch die Placita des s. g. Plutarch ganz richtig hervortreten. Der Leichnam, als der *ῥοή* und *ἀποῤῥοή* nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit sonst aus der Welt gestrichen. Deshalb fahren die Placita[1]), nachdem sie gesagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt" richtig fort: „*ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*". „Denn dies ist Sache der Leichname".

Mit Rücksicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, ist auch gewiß unbedenklich und nur consequente Folge seines Systems, was Servius erzählt, wo er von den verschiedenen Begräbnißarten spricht[2]), Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi[3]). —

κοπρίων ἐκβλητότεροι". Hiernach ist auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus sagt, Empedocl. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III, 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf diese mit seiner gesammten Theorie zusammenhängende Lehre Heraklits vom Begräbniß und auf den Antagonismus, in welchem sich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat schon Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I. p. 35 aufmerksam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc."

§ 14. Der Logos.

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem *περιέχον* gebraucht, hat Heraklit deshalb als den gemeinsamen (*ξυνόν*) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchdringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst; er ist der ideelle Saame der Weltbildung (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς γενέσεως* sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlechthin unaufgehalten in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratylos[1]): „Diejenigen, welche meinen, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich Bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles Werdende wird.“ — Dies, durch alles schon in Bewegung Befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip der

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Bewegung selbst oder die unsichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil diese reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Existenz ebenso nicht ist, als ist, weil sie die einzelne Existenz ebenso setzt, als wieder über sie hinausgeht, ist sie die Negativität gegen sie. Jener Logos, das Vernunftgesetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, ist auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen sein Recht, den Untergang, angedeihen läßt. — Wenn das Setzen der endlichen Existenz als ein Spiel des Zeus ausgesprochen wurde (s. oben p. 57. u. 243 sqq.), so ist deren Aufhebung seine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchdringende Logos ist das allein in Allem Seiende, allein Positive, das schlechthin Allgemeine. Dieses Allgemeine ist an und für sich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität; es ist das dem Einzelnen und seinem Fürsichbestehenwollen Negative, und nach dieser seiner dem auf sich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgesprochen, ist es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinnyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine blos negative, wie keine blos positive Bestimmung. Eben so giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen ist bei ihm an sich selbst schon das Werden eines Andern (s. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Existenz bildet, und nach seiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit ist, kann daher auch als die vorherbestimmte Nothwendigkeit, als die *Εἱμαρμένη* ausgesprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Dasein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit sofort das Dasein einer anderen Bestimmtheit ist, auch in der Negation selbst vielmehr positiv und schaffend ist und das Sein mit einander zusammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein ist in kosmogonischer Hinsicht das wahre weltschöpferische Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflösende Princip die Grenzensetzende Dike ist, so ist es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Existenz die Reihe der Erscheinungen producirt, das allein wahrhaft Positive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieser Seite der wirkliche Begriff des Processes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber ist hiernach gleich der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der

εἱμαρμένη selbst und nur der wirkliche Inhalt dessen, was diese als formales Gesetz ausspricht. —

Diesen Namen und der hier nach ihrem wesentlichsten Inhalt vorausgeschickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten und Zeugnissen. Wie wir sonst hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit) dem Streit" (*πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν*), so heißt es jetzt bei Diog. L. IX, 7.: „*πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα*", „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengesetzte werde das All zusammengefügt". Ebenso in den Plac. des Plutarch (I, 27. p. 560. Wytt.) *Ἡράκλειτος, πάντα καθ' εἱμαρμένην*. Es kann das nicht wundern; die *εἱμαρμένη* ist ja nur dasselbe Gesetz der Einheit des processirenden Gegensatzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich sehen werden, an das Substrat orphischer Vorstellungen anlehnend ausgesprochen, welches der Streit ist.

Wundern könnte höchstens, daß selbst trotz jener so trocknen und sinnfälligen Gleichsetzung beider die innere Identität der *εἱμαρμένη* und des Gesetzes des Streits jemals unbemerkt bleiben konnte [1]). Der Inhalt der

1) Dies ist nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen seiner Verkennung des heraklitischen Grundprincips auch dieser Punkt noch nicht zu seiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 sagt: „es scheint die Art, wie Heraklit sich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten. Denn es scheint, er habe die Gesetze, nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „*Εἱμαρμένη*" dargestellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward", — so ist hierin der Einsicht in die Identität der *εἱμαρμένη* und des Gesetzes des Widerstreites allerdings in gewisser Weise nahe gekommen. Andrerseits aber muß gesagt werden, daß Heraklit von solchen mehrfachen Bewegungen und von einer solchen Pluralität von Gesetzen, nach welchen auf verschiedene Weise entgegengesetzte Bewegungen sich bald hemmen bald frei lassen ꝛc., überhaupt nichts gewußt hat, wie sie auch Schleiermacher nirgends nachzuweisen versucht hat. Heraklit hat nur das Eine Gesetz gekannt von der processirenden Identität des Seins und Nichtseins, und dies Umschlagen des Seins und Nichtseins ist die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit stattfindet und das ganze Gebiet physischer wie psychischer und geistiger Erscheinungen constituirt. — Wenn die *εἱμαρμένη* allerdings sonst ein dichterischer Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit ist, so ist sie bei Heraklit gerade, wie im Texte gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logischen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit scheine sich nur im All-

Nothwendigkeit ist eben jene processirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und so die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von der Adrastea genährt wird, mit der Ananke die *Εἱμαρμένη* erzeugt[1]), so ist diese Vorstellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet[2]): *Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἱμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgesetz". Die *Εἱμαρμένη* ist also selber der Demiurg, nicht als ein subjectives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniß, oder wie wir es übersetzten, Vernunftgesetz[3]). (vgl. hierüber § 35.)

---

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen, was eben nicht in eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten scheine, beruht gleichfalls nur auf derselben Verkennung des ganzen heraklitischen Systems, da Heraklit so consequent und ins Einzelne eingehend, als dies von seinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in sein specielles Gegentheil umschlagen und dieses aus sich erzeugen ließ, Feuer in Wasser, Wasser in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Ausscheidung ꝛc. ꝛc. und umgekehrt, ja selbst die Functionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Gestirne und einzelne Naturerscheinungen, Krankheiten ꝛc. ꝛc. auf diesem Wege abzuleiten gesucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten ist, ist nur die Explication jener *εἱμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weise, wie das Gesetz des Gegensatzes die Welt bildet, und Schleiermacher postulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, postulirt und vermißt in Einem Athem solche besondere Gesetze für die Entstehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes Eine Gesetz Heraklits erkannt hat, das sie nach ihm allein enthält und enthalten konnte.

Die genaue physische Explication der *εἱμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daselbst sehen, mit welcher gewaltigen Consequenz sie Heraklit zur Totalität des siderisch-kosmischen Processes macht. Freilich ist dieser ganze Theil seiner Physik bisher gänzlich übersehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III, 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerst ausgegangen ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß das Wort Vernunft im subjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erschöpft und wiedergiebt. Er bedeutet ihm immer das Objective, das Gesetz der processirenden Identät des Gegensatzes, welches ihm als das allein wahrhaft seiende, als das sich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinschaftliche, auch das allein Vernünftige ist. Es ist identisch mit dem „*φρονοῦν, ὅτῳ τὸ σύμπαν κυβερνᾶται*" (siehe Plutarch oben p. 313)

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieses Logos nichts anderes ist, als das Gesetz des Gegensatzes und des Umschlagens in denselben — wird hier so deutlich und richtig, wie selten bei diesen Berichterstattern ausgesprochen, da ja die *Εἱμαρμένη* der Logos ist, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*", aus diesem Gesetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes soeben hieß, daß durch die

---

oder mit (Diog. L. IX, 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß", Tiedemann mit „Einrichtung" übersetzt, am besten mit „Vernunftgesetz" übersetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logischen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, sondern wir meinen, daß Heraklit unter diesem Logos stets immer nur das specielle und Eine Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein verstanden hat, welches den Inhalt seiner ganzen Philosophie bildet. Von Einer heraklitischen Stelle fühlt Schleiermacher selbst, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht" (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieses richtigen Blickes Schleierm. dann — p. 482 sqq. — diese Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Diese Bedeutung, in welche der *λόγος* bei Heraklit nicht nur hinüberspielt, sondern die er auf das energischste und concreteste hat, hat er stets und jedesmal bei Heraklit, wenn er nicht einfach „Wort" bedeutet; er hat sie z. B. ebensosehr in seinen Worten daselbst „*λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*" und „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*" ꝛc. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων*, sind nur die explicirte Auseinanderlegung und Bestätigung dieses concreten Logos-Begriffs bei Heraklit. Dies tritt ebenso hervor in dem *λόγος διὰ πάντων διήκων*, von dem wir noch sprechen werden, in dem *λόγος διοικῶν* (*τὸ πᾶν*) (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος οἰκονομοῦν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. V, 32. und Gatak. annott.), welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140. Schow. und das *τρόπου διοικήσεως* bei Sextus a. a. O.) Heraklit selbst angehörig sein können. Jedenfalls sind diese den Stoikern so geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitischen Gedanken in keiner Weise alterirende Darstellungen desselben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unserm Philosophen entnommen. — Nicht mehr ganz so verhält es sich manchmal mit dem *λόγος σπερματικός* der Stoiker. Denn obgleich dieser Ausdruck gleichfalls aus heraklitischer Grundlage entwickelt ist, so ist die innere Auffassung desselben häufig eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος οἰκονομοῦν* oder *διοικῶν τὸ πᾶν* drückt (— so wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als das „*πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*" definirt) — ein Ideal-Verhältniß zur Exi-

ἐναντιοτροπή das All zusammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig übersetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Gesetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt diese Bedeutung des Logos bei Heraklit übereinstimmend und bildet einen der tiefsten und wichtigsten Punkte seiner Philosophie. Der Logos ist ihm das rein begriffliche, logische Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein; er ist ihm die beständig in den absoluten Gegensatz dieser ihrer Momente umschlagende und hierin mit sich identische Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterstatter „ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας", so auch schon daraus hervor, daß Heraklit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter gesehen, in welcher beständigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraklit begriffen ist, wie diese Wandelbewegung in seiner eigenen μεταβολή besteht, darin nämlich, daß er sich beständig aus der Form des Seins in die des Nichtseins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umsetzt und umgekehrt, wie dieses sich unaufhörlich in sein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es ist, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man sieht, wie alle diese Stellen sich wechselseitig stützen und bestätigen, und so unsere Interpretation derselben wohl gegen jeden Zweifel befestigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos ist, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bilde, d. h. also das Gesetz dieser Bewegung. Diese ἐναντιοδρομία, wie sie der spätere Erklärer, aus dem Stobaeus schöpft, nennt, ist somit nichts anderes, als jenes „auseinandertretende, würfelnde" Spiel des spielenden demiurgischen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls schildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Existirendes oder Individuelles folgen kann, und deren Hemmung,

---

stenz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt schon auf der Hand, und wird sich dies uns im Verlauf immer näher herausstellen, daß die erste Wurzel jener so entwicklungsreichen Vorstellung vom λόγος als Typus der Existenz bei Heraklit zu suchen ist; der λόγος σπερματικός der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (siehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) diese seine ursprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen schon in die Vorstellung eines bloßen Causalverhältnisses über.

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Bestehen des Körperlichen und real Existirenden bildet[1]).

Wenn Schleiermacher sagt (p. 424): „Was aber jene *ἐναντιοδρομία* und diese *ἐναντιοτροπή* bedeuten sollen, ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins", so ist diese Erklärung also vielmehr umzukehren, um das vollständig Richtige und das wirkliche Princip heraklitischer Philosophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zusammentreffen, zufällig sich frei lassen, wie Schleiermacher sich dies überall vorstellt, und die somit auch nur zufällig im Gegensatze stehen, gar nicht kennt, ebensowenig wie einen von dem Gegensatz in den Bewegungen verschiedenen und coordinirten Gegensatz in den Verwandlungsstufen des Seins.

Statt nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil, und dies Gesetz, nach welchem das Sein in sein absolutes Gegentheil umschlägt, ist es selbst, wodurch alle Verwandlungsstufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke selbst *ἐναντιοτροπή* und *ἐναντιοδρομία* sind freilich erst von Bearbeitern Heraklits, wahrscheinlich stoischen, gebildet, aber auf eine sehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchst getreu wiedergebende und sich auch in den Worten, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitischen Ausdrücken hiefür, *τροπή* und *ὁδός*, eng anschließende Weise.

Wenn daher Schleiermacher sagt, „denn er selbst (Heraklit) hat in solcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und stoisches Gepräge tragen sie stark", so ist dies durchaus nur auf die abstracte Form des Ausdrucks einzuschränken. Es sind Kunstausdrücke, die den Sinn des Systems in eine enge und concise Formel pressend, sich, wie so häufig der Fall, erst nach längerem Vorliegen des Systems und in einer in abstracten Begriffen und Bezeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber selbst in Bezug auf ihre formell-sprachliche Bildung schließen sie sich eng an die „*ἐναντία ῥοή*" an, die wir schon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitische welthildende Gesetz des Werdens ausgesprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß" im philosophischen Sinne des

---

1) Vgl. über den *λόγος* § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußuntersuchung über ihn § 35.

Wortes übersetzt haben. Dieser platonische Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobecks anzuschließen, daß ἐναντιοτροπή corrumpirt, oder gar so sehr neu sei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens". Phrynich. p. 498.). —

Ebenso wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der εἱμαρμένη[1]): *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης* „Heraklit nannte das Wesen der εἱμαρμένη den durch die Wesenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgesetz); sie ist aber der ätherische Leib, der Saame der Entstehung von Allem und das Maaß der zugemessenen Zeit". Sehr richtig tritt hier also die εἱμαρμένη oder das sich durch Alles hindurchziehende Gesetz des Processes als das sowohl Positive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne sowohl ist als nicht ist. — Was jene Bezeichnung der εἱμαρμένη als des *λόγος διὰ παντὸς δήκων* betrifft, so glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieselbe als eine von Heraklit selbst gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos selbst haben wir bereits gesprochen; das *διὰ πάντος δήκων*, welches in dieser Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meisten heraklitisirenden Sentenzen so geläufig ist[2]), wird man aber kaum Anstand nehmen können, für eine von Heraklit selbst gebrauchte Bezeichnung seines Princips zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitische Philosophie so lehrreichen Stelle des Kratylos[3]), die in ihrem Zusammenhange nachgelesen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker schildert, sämmtliche Heraklitiker darüber, daß das „*δίκαιον*" das wahre heraklitische Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende sei, wodurch alles Werdende wird (*διά τε τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*), einig sein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieses Gerechte sei; daß ferner Plato daselbst das *δίκαιον* ety-

---

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und ebenso bis auf die letzten vier Worte Plac. phil. I, 28. p. 560. Wytt.

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: *ἡ (ψυχὴ) εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας δήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.* und Gataker's Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. —414. p. 135—137 Stallb.

mologisirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν“ [1]), und nochmals auf diese Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Gerechte als Sonne definirt, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν [2]) τὰ ὄντα. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Etymologie [3]) ist selbst wirklich heraklitisch, oder sie ist eine ironisch-scherzhafte Nachahmung und Verspottung solchen heraklitischen Etymologisirens. Aber auch dann ist durchaus erforderlich, daß Heraklit sein Princip sowohl als δίκαιον [4]) wie als das durch Alles Hindurchgehende ausgesprochen habe und nur die Form διαϊόν, durch welche beide in etymologische Verbindung gebracht werden, ist Platons ironische Zuthat. — Dies bestätigt sich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitischen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, diese Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es sei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος διέπων τὰ πάντα gesagt, wie es scheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοίνῳ [5]) und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeschriebene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer heißt, daß es Alles beherrscht, Alles durchwaltend nach dem Gesetz der Natur: — τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus sich das αὕτη auf οὐσία oder, wie uns eher scheint, auf die εἱμαρμένη zurückbezieht, — welches

---

1) Dies ἐπιτροπεύειν sagt Platon im Theaetet. p. 153. p. 80 sq. St. vom Verhältniß des heraklitischen Feuers zu allen andern Existenzen aus (τὸ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπεύει scheint auch für den λόγος διοικῶν oder οἰκονομοῦν zu sprechen.

3) Wir verweisen hierüber auf unsere spätere Untersuchung über den sprachlich-philosophischen Theil bei Heraklit.

4) Was von diesem auch durch die Fragmente über die Δίκη feststeht.

5) Ueber das χρώμενον siehe oben p. 102. u. 116, 1.

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen[1]) nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγος διὰ παντὸς δήκοντα* heißt *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον σῶμα*, ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἱμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντὸς δήκων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἱμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle[2]): „— — *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταὐτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκως περ λύρης καὶ τόξου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität[3]) jener Noth-

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἱμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* ꝛc. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengedrängt sehen, so betrachte man, was Athenagoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἱμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit dürren Worten (*τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. *ὁ τοῦ Διὸς λόγος*). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I, 5. p. 18: — — sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als characteristisch bei den Stoikern an VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Διὰ, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Und insoweit sieht man, wie dies nur die

wendigkeit und dieser früher von uns erörterten „sich in ihr Gegentheil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erkannt hat. — Keineswegs aber darf aus dieser Stelle gefolgert werden, daß der Ausdruck *εἱμαρμένη* kein von Herakleit gebrauchter gewesen sei. Richtig bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier sei „wohl viel darauf zu rechnen, daß Plutarch alle diese Ansichten neben einander stellen wollte und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein technischer Ausdruck wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita [1]) an: „*Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἱμαρμένην· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*“, die nur „ein stoischer Ausleger gesagt haben könne im Gegensatz gegen die Erklärungen seiner Schule, welche einen Unterschied machte zwischen *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*“ und welche kaum erklärlich seien, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis*) I. p. 177. a. ein solches zu äußern scheint) definitiv beseitigen und die Sache zur Gewißheit bringen muß, sind die von Schleiermacher auffälliger Weise nicht mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: *πάντα τε καθ' εἱμαρμένην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην*, hieran aber nun noch die Worte schließt: „*γράφει* (nämlich Herakleitos) *γοῦν* „„*ἔστιγε εἱμαρμένη πάντως*““, ein Satz, der zwar, wie schon Heeren sieht, verstümmelt sein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerst ausdrücklichen Anführung die *Εἱμαρμένη* als den eigenen Ausdruck Heraklits herausstellt. Denn in

---

Continuation des schon bei Heraklit typischen identischen „Umbenamens“ ist, welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Erfassung des inneren Charakters der Philosophie des Ephesiers so äußerst wichtigen Stelle in einem ebenso treuen als ironischen Gemälde schildert. Wenn uns aber derselbe Diogenes später (VII, 147) von den Stoikern sagt: *εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥςπερ πατέρα πάντων· κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προςηγορίαις προςονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις*, so ist dies nicht mehr dasselbe. Man sieht hier vielmehr, wie — zusammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, 1.) über die bei den Stoikern vor sich gehende Umwandlung und Verflachung des rein begrifflichen Denkens des Ephesiers in allegorisches und reflexionsmäßiges Vorstellen sagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und die strenge Einheit seines Absoluten und der begrifflichen Momente desselben in eine der allegorischen und sinnlichen Vorstellungsweise entsprechende Vielheit von Seiten und Kräften sich auflöst.

1) I, 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

*) Und Zeller p. 468, 6.

diese Anführung Mißtrauen zu setzen, ist keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das *γράφει* so bestimmt ist, wie selten bei Stobäus[1]). Und wenn dieser auch nicht aus Heraklits Werke selbst citirt, sondern nur frühere Epitomatoren ausgeschrieben hat, so muß er es doch bei diesen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir also nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verstümmelte Fragment selbst betrifft, so möchten wir, um bis seine Ergänzung gelingt wenigstens eine einen Sinn gewährende und übersetzbare Stelle zu haben, vorschlagen, einstweilen *πάντῃ* statt *πάντως* zu lesen: „überall (in Allem) ist die Nothwendigkeit vorhanden", in demselben Sinne nämlich, in welchem Heraklit sagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll sei. Denn daß Alles an der *εἱμαρμένη* Theil hat und ihr wirkliches Dasein ausmacht, zu welchem sie sich als der ideelle Saame desselben verhält (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*[2]), oben bei Stobäus) ist bereits im Vorigen nachgewiesen; weshalb wir denn gerade so wie wir auch ein Ausfluß des *περιέχον* sind und eine *μοῖρα* desselben in uns haben, so auch selber an der *εἱμαρμένη* Theil haben und sie in uns darstellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V, 24. hervortritt: „Sei eingedenk der gesammten Wesenheit (der Dinge), von der auch Du ein so Weniges in Dir hast — und der *Εἱμαρμένη* von der Du ein wie kleiner Theil bist" (*ἧς πόσον εἶ μέρος*). Daß aber diese mit dem objectiven Gesetz des Werdens identische *εἱμαρμένη* nicht das geringste mit dem subjectiven Begriffe einer Vorsehung zu thun hat, liegt schon hier auf der Hand und Nemesius hat also insofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) sagt „Demokritos, Herakleitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorsehung (*πρόνοιαν*) sei". Es ist dies nur dieselbe streng objective und jede Thätigkeit eines subjectiven Verstandes in der Weltbildung streng ausschließende Anschauung Heraklits von seinem absoluten Entwickelungsgesetz[3]), welche ihn sagen ließ: „die Welt hat keinen der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie ist und wird sein ewiglebendes Feuer. Es ist derselbe Punkt, der

---

1) Vgl. auch die *εἱμαρμένη* in der Stelle des platonischen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitischen Gedanken nicht unglücklich wiedergebend, sagten.

3) Am deutlichsten tritt dieser jedem subjectiven Vorsehungsbegriff ganz fremde streng objective Charakter der *εἱμαρμένη* heraus, wenn wir § 26. ihren physischen Inhalt als die kreisende kosmische Regeneration jedes Daseins kennen lernen werden.

Philo veranlaßt hat, von der heraklitischen Lehre zu sagen, daß sie wie die stoische alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nichts geworden glaubt"[1]).

---

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es ist daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemesius geäußerte Tadel und sein daselbst und p. 431 gemachter Versuch durch eine höchst willkürliche und gewiß falsche Vermuthung über das, was uns Jamblich (siehe oben p. 156, 1.) von den Opfern sagt, eine solche πρόνοια zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiste Heraklits ganz zuwider.

§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weise. Das von allem Getrennte.

In diesen Zusammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz dasselbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterstatter über den *λόγος διὰ πάντων δήκων*, über das sich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgesetz gehört haben.

Wie wir schon oben bei Plutarch von einem „*φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*“ gehört haben, so fährt Diog. L. IX, 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand. Sonst hätte sie ihn auch dem Hesiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Hekatäus“ in indirecter Anführung also fort: „*εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα*[1]) *διὰ πάντων*“,

1) So verbessert Schleiermacher den Text *ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει π. δ. π.* Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine ist die von der Hübner'schen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Herrmanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην οὔτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam, hier wird also die *γνώμη* gleichfalls in subjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Gesagten seine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines persönlichen Geistes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitisch ist. — Ist dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenso gelehrte als geistreiche Weise begründet worden, so ist es die von Creuzer im Dionysos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — *γνώμην ᾗ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia“ welche in der That einen ganz heraklitischen Sinn

„denn Eins sei das Weise; die Sentenz (im objectiven Sinne von: Gesetz, Schicksalsspruch) zu verstehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird".

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbare Annäherung an den *λόγος διὰ παντὸς δήκων* enthalten, können schon deshalb und mit Rücksicht auf das, was uns oben Plato hierbei von dem durch Alles Hindurchgehenden (*διὰ παντὸς διεξιόν*), durch welches alles Werdende wird, gesagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber, welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, diese Leitung übernimmt, muß also wie dieser, muß wie das *φρονοῦν ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*, wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil schon Mericus Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti ad Rhenum p. 403) eingesehen, und in diesem Sinne die *γνώμη* durch „Gott" erklärt und übersetzt, obgleich dieser Ausdruck auch wieder eine subjective Auffassung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) ist die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie seine schwankende Bemerkung

---

gewähren würde und für welche man die von Creuzer gegebene Begründung und zur Unterstützung angeführten Stellen bei ihm selbst p. 72—74 nachlesen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherschen Conjectur den Vorzug geben zu müssen glaubten, so verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als solche wollen wir nur anführen, daß das „*οἴη*" uns sowohl durch das *ἓν τὸ σοφὸν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erscheint; es ist erforderlich, daß von dem den Vielwissern entgegengesetzten Einen Weisen gesagt wird, daß es allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieser Weltregierung Theil nehme, Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieselbe Wiederholung in dem sehr parallelen Fragment bei Clemens *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches das heraklitische Absolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definirt wird. Ferner erscheint uns die *κυβέρνησις* als ein sehr abstractes und Heraklit schwerlich zuzutrauendes Substantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt ist. Die auf den ersten Blick schwierige Futurform *κυβερνήσει*, wo zunächst ein Präsens erwartet werden sollte, erscheint uns aber gerade darum sehr echt, weil durch sie auch die Ewigkeit dieser Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegensatz zur Vielwisserei das Eine Weise kennt, gesagt wird, wie er darum auch nicht blos wisse, was schon sei, sondern auch in aller Zukunft immer sein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zusammen, was Chrysipp in einer auch sonst zu diesem Fragment in inniger Verwandtschaft stehenden Erklärung der *εἱμαρμένη* bei Plutarch Plac. I, 28. in Perfectum, Präsens und Futurum auflöst: „*Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται*".

zeigt, daß „die γνώμη nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das allgemeine Gesetz". Allein zur Klarheit ist er über diesen Punkt nicht gelangt, wie seine gegen Casaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „γνώμη aber geradezu durch Gott zu übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit No. 11. (dem Fragmente bei Clemens, auf welches wir bald zu sprechen kommen werden) nicht geneigt machen" und noch deutlicher seine völlig unrichtige Uebersetzung des Bruchstücks: „Denn Eins nur sei weise, zu verstehen die Einsicht, welche allein jeglichen geleiten kann durch alles". Hier ist nicht nur die Auffassung von γνώμη als des subjectiven Begriffes der „Einsicht" falsch, sondern eben diese subjective Auffassung verschuldet auch, daß Schleiermacher das πάντα als Accusativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen" übersetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerstört wird. Denn es ist offenbar und sowohl an sich als nach der früher betrachteten Reihe von Stellen über den λόγος διὰ παντὸς δήκων und ähnliche Ausdrucksweisen ganz unzweifelhaft, daß πάντα nicht eine Person bedeuten kann, sondern als Accusativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht, welche die γνώμη weltregierend ordnet und leitet[1]), weshalb sie eben das durch Alles Hindurchgehende ist, wie auch das κυβερνᾷν nur diese sachliche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die γνώμη ist, sagten wir, rein objectiv zu fassen; sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daseins, als der Alles beherrschende Schicksalsspruch oder göttliche Rathschluß ausgesprochene Gesetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird, und mit dessen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt ist.

Daß die γνώμη in der That nur diesen objectiven, die Welt regierenden Schicksalsspruch bedeutet, daß sie ganz identisch mit der Εἱμαρμένη selbst ist, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabredet haben, wenn er erstens die soeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der εἱμαρμένη bei Chrysippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle des Plutarch (über deren heraklitischen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweisen müssen) consultirt hätte: „— — ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκὼς ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος" κτλ. Die Identität der

1) Zur Bestätigung unsrer ganzen Auffassung des Fragments vgl. man noch die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer (τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) wörtlich wie in unserem Fragmente von der γνώμη heißt: τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ.

εἱμαρμένη, der *γνώμη* und des *λόγος*, und wie der Inhalt der *γνώμη* ꝛc. nur eben die *μεταβολή*, das Gesetz des Umschlagens von Sein und Nicht ineinander ist (der beiden Seiten des Dionysos und Apollo, in welche sich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beständig umsetzt, siehe oben a. a. O.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch diese die *γνώμη* ganz in demselben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebrauchende, durch den Beisatz *εἱμαρμένης* aber doch jede Ungewißheit beseitigende Stelle, welche also etwa folgendermaaßen zu übersetzen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewissen Schicksalsspruchs (oder: verhängten Rathschlusses) und Gesetzes sich Umwandlungen seiner selbst bedienend" ꝛc.*).

---

*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragmente *πάντα* als „jeglichen Menschen" statt als „alle Dinge" auffaßt, ist, wie wir jetzt sehen, bereits von Bernays Rhein. Mus. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entschieden müssen wir uns sowohl gegen die von Bernays gegebene Emendation als auch seine Auffassung des Fragments aussprechen. Da uns damit gerade die wesentlichste Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitischen Philosophie verkannt zu sein scheint, so ist es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Widerlegung von Bernays Ansicht schon aus der obigen Darstellung von selbst folgt, dennoch sie näher zu betrachten. Bernays will lesen: „*γνώμην ἥτε οἰακίζει πάντα διὰ πάντων*" und faßt die *γνώμη* geradezu als das, was wir oben zurückweisen, als eine wirkende Intelligenz auf; er übersetzt: „Eine Intelligenz leitet das All im Spiel seiner sich durchdringenden Gegensätze, lenkt Alles durch Alles".

Was zuerst die Emendation betrifft, so hat es gewiß auch diplomatisch keine Wahrscheinlichkeit für sich, daß *οἰ-ἐγκυβερνήσει* aus *οἰ-αχίζει* geworden sein sollte. Und warum diese gewagte Conjunctur? *οἰαχίζει* ist durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes als heraklitischer Ausdruck verbürgt. Aber *κυβερνᾶν* ist es sogar durch drei Stellen (siehe oben p. 313) und wird ja auch von Bernays selbst nicht als solcher bestritten. Ferner fällt bei dieser Conjunctur *οἴῃ* aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* ꝛc.) sehr wesentlich ist. Bernays meint, daß das Futurum *κυβερνήσει* unlogisch wäre. Ganz im Gegentheil ist (siehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz besonders expressiv und nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präsens ist nicht das Futurum, wohl aber in diesem schon das Präsens enthalten. Es ist klar, daß, wenn die *γνώμη* alles immer leiten wird, sie es auch stets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, sei es eines zum Präsens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präsens gesetzten, erhellt aus § 26. von selbst. Noch entschiedener aber muß ich der Auffassung der *γνώμη* als „Intelligenz" entgegentreten. Zufällig erwähnt auch gerade Bernays ib. p. 259 der *εἱμαρμένη* und nimmt einen Unterschied zwischen *γνώμη* und *εἱμαρμένη* an („Die *Δίκη* also — ist dem Zeus nur an die Seite gesetzt; die *γνώμη* dagegen ... mit dem Zeus verschmolzen"). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die γνώμη in ähnlich objectiver Weise auftritt und aus welcher sich dieser Gebrauch von γνώμη erklären kann, ist die bereits im zweiten Capitel näher

---

Stelle des Plutarch Bernays wohl selbst zugeben, daß die γνώμη und εἱμαρμένη identisch sind. Gerade von hieraus entwickelte sich der große sachliche Unterschied in unsrer Auffassung des Fragments. Die γνώμη ist nach uns nur, wie die εἱμαρμένη, strenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitische Absolute ist nicht, wie Bernays meint, „Intelligenz", sondern nur erst ein „Intelligentes", nicht „Vernunft" (als für sich seiend), sondern erst ein objectiv „Vernünftiges"; es ist ein „Weises" (σοφόν), aber noch kein Wissen von sich selbst. Wer diese, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Wesen der heraklitischen Philosophie auf, die es nicht über das objectiv-Vernünftige hinausbringt, deren Schranke eben darin besteht, dies Vernünftige noch nicht als eine sich selbst erfassende Vernunft (Intelligenz) aufzufassen. Wer diese Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterschied zwischen dem σοφόν des Heraklit und dem νοῦς des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Bestimmungen würde das Princip Heraklits dann schon weit über den νοῦς des Anaxagoras hinausgehen. Die Bestimmung seines Princips als Weisen (τὸ σοφόν) ist die höchste Concentration, in welcher Heraklit gegen diese Schranke anstürmt — und sie doch noch bestehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich explicirt und es genügt, darauf zurückzuverweisen. Bernays hat daher auch höchst Unrecht, in der plutarchischen Stelle (siehe oben p. 313.) ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπερ κυβερνᾶται das Participium zu tadeln, indem er sagt: „Weil γνώμη im späteren Griechisch nicht mehr die absolut gefaßte Intelligenz bedeutet, sondern nur die von Jemandem gehegte Ansicht und Gesinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abstractum (τὸ φρονοῦν) und während der alte Ephesier das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweist" ꝛc. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum φρονοῦν ist vorzüglich gut (nur daß mit Wytt. und Markl. für ὅπως man ὅτῳ lesen muß). Es ist ein Vernünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und steuert, nicht eine Vernunft (i. e. sich selbst erfassende Intelligenz). Heraklit hat nur φρονοῦν gesagt oder φρόνιμον (cf. Pseudo-Origenes IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον), wie er nur σοφόν gesagt hat, nicht σοφία. Der Unterschied ist durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abstracten Ausdrucks, sondern der des Gedankens; es ist der Unterschied zwischen rein objectiver Vernünftigkeit und einem Wissen derselben von sich oder Vernunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Bernays daselbst zu kommen. Es heißt bei Pseudo-Origenes IX, 9: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (wie Bernays richtig verbessert) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι. So hat nämlich der Herausgeber statt πάντα εἰδέναι gesetzt. Bernays schützt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles" hat Heraklit geschrieben und nur dies hat er schreiben können ... Sobald er den Satz ἓν πάντα εἶναι ausgesprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu sein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit diesem Einssein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen". Es ist uns unbegreiflich,

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Existenzen der Natur symbolisch den Rathschluß des beschließenden Gottes (*τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ*) darstellen", eine Stelle, über die wir auf die Erörterung p. 21 verweisen müssen[1]).

---

wie dieser tüchtige Forscher heraklitischer Lehre sich momentan zu dieser Aeußerung hinreißen lassen kann. Wie oft hören wir nicht durch die besten Zeugen, daß bei Heraklit *ἐκ ἑνὸς πάντα καὶ ἐκ πάντων ἕν*. Es ist dies eines der verbürgtesten und häufigsten Zeugnisse und sehr gut konnte also Heraklit sagen *ἓν πάντα εἶναι*. Nur daß dabei „*ἀμοιβῇ*", „durch Umwandlung" werde Eins aus Allem und Alles aus Einem, hinzuverstanden war. Immerhin ist dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer ꝛc. in verschiedenen Graden ist (§§ 19 sqq.). Die Handschrift hat freilich *εἰδέναι*. Aber wenn man berücksichtigt, wie oft in den Handschriften aus *εἶναι εἰδέναι* geworden ist (vgl. z. B. oben p. 303), so beweist dies soviel wie gar nichts. Auch war es eher im Geiste der Abschreiber *ἓν πάντα εἰδέναι* aus *εἶναι* zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays selbst zugiebt, der Zusammenhang in dem Pseudo-Origenes das Bruchstück citirt, *ἓν πάντα εἶναι* erfordert, so sehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vorzüglich echten heraklitischen Ausspruch verlierend, die Thorheit imputiren sollen, gegen seinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen also die Vermuthung des Herausgebers *ἓν πάντα εἶναι* bei weitem vor, zumal auch wegen des Zusammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird („*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*" sagt ein daselbst unmittelbar folgendes Bruchstück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann gesagt haben: Eins weiß Alles. Dies zeigt uns gerade eine von Bernays nicht angerufene Stelle des pseudo-hippokratischen Buchs de carnibus (s. § 18.). Von dem Gesetz, nach welchem jedes und alles Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch sagen, daß es alles Seiende und Werdende weiß. Aber damit ist dem oben Gesagten noch durchaus nicht widersprochen. Dieses Gesetz weiß wieder nur das objective Sein als solches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber noch durchaus nicht sich selbst. Es ist keine Intelligenz. Noch genauer gesagt, was aber erst im § 26. verständlich werden wird: die *γνώμη*, als die ganze kosmische Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daseins während der Periode der kosmischen Generation in sich tragend, weiß, da in jeder Periode sich nur derselbe kosmische Kreislauf der Existenzen wiederholt, auch alles, was sich jemals in diesen kosmischen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Sie ist so ein Wissen oder Innehaben des objectiven Seins, das ist, war und sein wird; ein Vorausbestimmtsein und Verhängniß desselben, aber niemals subjective Intelligenz, Fürsichsein, Wissen von sich. — In § 26. wird auch ganz entscheidend die obige Explication der *γνώμη* und ihre Identität mit der *εἱμαρμένη* sich bestätigen. Zeus selbst ist bei Heraklit nur objectiver Wandel ohne allen und jeden Persönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitisirende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 31. T. III. p. 35. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die *διοικοῦντας τὰ*

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Licht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „*Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα*“. „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus“.

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umsomehr geboten, als beide ausdrücklich das „*ἓν τὸ σοφὸν*“ oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prädiciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergiebt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedslosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens[1]) und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einemal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des Gesetzes (*ἐπίστασθαι τὴν γνώμην*), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

---

Ὅλα erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „welches von der vortrefflichsten *γνώμη* vollbracht wird“, „— *πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἑκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις*“ (zu dem *ἀρίστης* vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht *γνώμη* durch consilium, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich trägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, Plan ꝛc. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, *λόγος* ꝛc. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft ein Innehaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise“, stehen). Es ist bei ihm totale Identification des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weise", welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgesprochen werden will und auch nicht" als das absolute, Alles durchdringende und regierende Gesetz (des Gegensatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definirt wird. Scheint es für diese Auffassung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daselbst das Eine Weise als „Name des Zeus" geschildert wird, so ist schon hier der Ort, auch jeden Anschein dieser Schwierigkeit zu beseitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus", selbst ohne den appositionellen Zusatz „das Eine Weise", bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντὸς διήκοντα*, das Alles durchwaltende Gesetz des Gegensatzes selbst[1]). — Zunächst müssen wir hiefür darauf aufmerksam machen, daß überhaupt, was in der Untersuchung über die Sprachphilosophie Heraklits seine nähere Begründung und Nachweisung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen desselben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit diesem gebraucht werden kann. So sagt er in einem andern Fragmente[2]) „*Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν*" *κτλ.*, „sie würden den Namen der Dike nicht kennen" (nämlich die Menschen), wo also doch offenbar gemeint ist, sie würden das Wesen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die specielle Identität des „Namens des Zeus" und des die Welt durchdringenden Gesetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Bestätigung dessen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphischen Dogmen und Anschauungen gesagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄῤῥητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥςπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*" *κτλ.*, „denn die unaussprechlichen Namen der Götter füllten das gesammte Weltall aus, wie die Theurgen sagen". Und ebenso, ja sich noch genauer in wörtlicher Hinsicht an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* anschließend, wird uns bei Jamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) gesagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*[3]).

---

1) Vgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Vgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.

So gebrauchte Heraklit also auch hier wieder theils orphisches, theils wie wir bald sehen werden, orientalisch-religiöses Material zum Substrat der Darstellung seines speculativen Begriffs. Gilt in der religiösen Vorstellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchdringende, so wird dies bei Heraklit zur Darstellungsform, in welcher er seinen speculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtsein als das absolute Gesetz ausspricht, das Alles durchdringt und beherrscht. Jene mystische Unaussprechlichkeit selbst des Namens Gottes (τὰ ἄῤῥητα ὀνόματα) — und man erinnert sich, daß diese Anschauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegensätzliche Natur des speculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er sich dieses Dogmas von der Unaussprechlichkeit bemächtigt, und dasselbe scharf zuspitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (μοῦνον) nicht ausgesprochen werden will, — und indem er andrerseits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch sei, der allein ausgesprochen werden wolle, schildert er auf das Tiefste die ihm unsagbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerseits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieses nur in ihr sein Sein hat, ausgesprochen wird, und welche ebenso andrerseits als das absolute Hinaus über jede Bestimmtheit und jedes unmittelbare Dasein in keinen sinnlichen Laut zusammengefaßt, in keiner, weil immer mit Bestimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erschöpft werden kann.

Ist diese Auffassung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, so ist damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Diog. die γνώμη in demselben objectiven Sinne zu fassen ist und dasselbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, so daß was von beiden prädicirt ist, mit einander vertauscht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Ist ihm hiernach die γνώμη das das Dasein durchwaltende Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes, ist sie ihm dasjenige, was „allein ausgesprochen werden nicht will und auch will“, so ist damit auch bewiesen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen versuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er sein absolutes Princip darzustellen suchte, und die Unmöglichkeit dasselbe in seiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm selbst zum Bewußtsein gekommen war, und so in dem Triebe hinauszugehen über das Ungenügende einer jeden

solchen sinnlichen (weil unmittelbaren) Form seines Absoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt desselben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieser Formen erzeugte.

In demselben Verhältniß der gegenseitigen Beleuchtung, in welchem die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander stehen, steht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausspruch Heraklits über dasselbe „Eine Weise", welcher uns von Stobäus (Serm. III. p. 48. I. p. 100. ed. Gaisf.) aufbewahrt worden ist: „Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν (ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον) ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον". „Wie vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weise das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte ist".

Zunächst ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindestens gegen den Ort, welchen die Worte ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον einnehmen, ohne denselben übrigens eine andere Stellung zuweisen zu können, Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 348) zugeben zu müssen glaubt, daß diese Worte „doch schwerlich ganz falsch sein können". Die Gaisford'sche Ausgabe des Stobäus hat sie dagegen, und zwar auf Grund von Handschriften, gänzlich fortgelassen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeschlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation, bei der aber doch mindestens das ἢ γὰρ θηρίον fortfallen sollte, bemerkt, die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies sei „der Gegensatz zwischen θεός und θηρίον ganz heraklitisch", so nöthigt uns das zu der Erwiderung, daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr dieselbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er sie, wie seine Uebersetzung[1]) und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beisatz gründlich mißversteht. Anlangend aber jenen Gegensatz zwischen θεὸς und θηρίον, so müssen wir den angeblich ganz heraklitischen Charakter desselben entschieden in Abrede stellen. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist ganz heraklitisch; ein Gegensatz zwischen Mensch und Thier würde es gleichfalls sein können. Aber der Gegensatz zwischen Gott und Thier ist durchaus nicht heraklitisch und kann es auch, weil er mindestens im heraklitischen Sinne ein mit einander nichts zu schaffen habender, durch den Gedanken

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt soweit, daß er erkennt, denn entweder ist er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt ist von Allen (Menschen)!!

nicht vermittelter Gegensatz wäre, nicht sein. Wenigstens wird man keine Stelle nachweisen können, aus welcher das Vorkommen dieser Antithese bei Heraklit sich ergäbe, oder auch nur wahrscheinlich würde.

Aber auch abgesehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegensatz in diesem Fragmente unmöglich an seinem Orte sein*). Denn gewiß wäre es eine der unglücklichsten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Ephesier anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von seinem Absoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weise" — habe sagen können, daß es möglicherweise auch ein Thier (!) sein könne. Vielmehr war Heraklit dieses Weise nur Gott und jede irgendwie hingestellte Alternative, sowie es sich von diesem Absoluten handelt, schlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handschriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Beisatz ἢ γὰρ θεὸς ἢ γὰρ θηρίον als unechte Zuthat fortläßt, so kann man selbst und mit vielleicht nicht geringer Wahrscheinlichkeit, den Ursprung jenes sinnlosen und das ganze Bruchstück verderbenden Glossems angeben. Einige Handschriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man sich, was Aristoteles (Polit. I, 2. p. 1253. B.) vom Staate sagt, wie er auf der menschlichen Gemeinschaft (*κοινωνία*) beruhe und darauf, daß der Einzelne für sich getrennt (*χωρισθεὶς*) sich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinsamkeit entweder nicht eingehen könne, oder sich selbst genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menschlichen Gesellschaft sei, so daß er „entweder ein Thier oder ein Gott" sein müsse „*ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐταρκείαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός*".

Offenbar hat nun irgend ein gelehrt sein wollender Abschreiber diese aristotelische Stelle im Kopfe, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an sie erinnernden heraklitischen Bruchstück von dem Weisen, das von Allem getrennt sei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das *γάρ* bestätigt — das aristotelische Dictum am Rande hinzugefügt, um so zu zeigen, was dieses „von allem Getrennte" allein sein könne, und so ist diese Interpre-

---

*) Mit sicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment so wiedergeben zu wollen scheint: „Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erkenntniß", so ist der concrete Sinn des Bruchstücks hierin ebensowenig zur Anerkennung gelangt.

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersetzt „wie das Weise von allem abgesondert ist", in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen" aufzufassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*, das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist". Das „Weise" ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφὸν*" auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiß, wird aber endlich zum Ueberfluß durch das Fragment selbst bewiesen, in dem es sagt, daß es *πάντων κεχωρισμένον*, von Allem (Existirenden) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen Kratylus, welche auch über den Sinn des *πάντων κεχωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Warme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle auslachend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*"[1]) „denn diese sei, sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Sinnlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht". Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde,

1) Cratyl. p. 413. C. p. 138. Stallb.

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ἰόντα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κεχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμιγμένον*, Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κεχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt" und „mit Nichts vermischt" nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt" heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κεχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμιγμένον* dem Sinne nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Enthobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κεχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Vorausschickungen das Fragment des Ephesiers bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergiebt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämmtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

tiefes Verständniß seines Princips und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterschiedes, der ihn von seinen Vorgängern abtrennt, dem Ephesier beiwohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewiesen, der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erstenmal das Absolute als die allem wirklichen sinnlichen Sein transcendente Idee des Processes des Negativen erfaßt, und nur weil er sie noch in der Form der objectiven Negativität festhielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, sie als das auszusprechen, was sie bereits an sich war, als reinen logischen Begriff. Von diesem Standpunkt aus wendet sich nun Heraklit zu einer Kritik seiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchstücke aufführt, die uns noch später begegnen werden, daß er viele derselben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meisten, wie Pythagoras ꝛc., in harter und schonungsloser Weise getadelt, nur sehr wenigen ein sehr zurückhaltendes und eingeschränktes Lob ertheilt hat, das sich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennte ihn, wie unser Fragment selbst ausspricht, die Gedankenkluft, daß jene sämmtlich das Absolute als Sein auffaßten und im Sein suchten. Dies ist in der That der gemeinschaftliche Zug aller vorheraklitischen Philosophen. Dem Thales war das Absolute das Wasser, andern ältesten Joniern eine andere sinnliche Bestimmtheit; den Pythagoräern war es die Zahl, d. h. die erste Mitte zwischen Unsinnlichem und Sinnlichem oder richtiger das unsinnliche Sinnliche selbst, denn die Zahl ist das sinnliche Dasein, welches schon von der Bestimmtheit der sinnlichen Eigenschaft gereinigt und gegen sie gleichgültig ist, aber, als Größe, immer an den Begriff des sinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war es bereits das reine Sein; d. h. schon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins selbst. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erstenmale den Gedanken des Negativen und seiner beständig sich in ihr Gegentheil umschlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung selbst sich aber ebenso wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Absolutes ist das allem Dasein transcendente und es aufhebende Gesetz dieses Processes. Das Sein selbst ist ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Dasein **des Nichtseins** geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung ist, sich selbst in dies sein Gegentheil, mit dem es an sich identisch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurücksehend auf seine Vorgänger, Heraklit selbst so trefflich und so tief den epochemachenden Ge-

danken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: „Wie vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, daß es das Negative ist".

---

§ 16. Die Δίκη. Das persische Darstellungssubstrat. Der λόγος als Wort (Verbum).

Es ist daher nur consequent, wenn Heraklit dies sein Princip (der Negativität) als Δίκη, als die Gerechtigkeit, aber im kosmischen Sinne, ausgesprochen hat. Diese Dike ist nichts anderes als seiende Negativität; sie ist die Aufhebung des einzelnen sinnlichen Daseins, das auf sich beruhen und sich erhalten will. So wahrt sie das allgemeine Gesetz gegen das Fürsichsein der einzelnen Existenz, oder mit andern Worten, sie ist selbst dieses allgemeine Gesetz, der sich durch Alles hindurchziehende Logos, nach seiner negativen Seite hin gegen die Einzelexistenz ausgesprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade ist die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwickelung der heraklitischen Philosophie nahmen, das einzelne Dasein als ἀδικία ausgesprochen; er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus sich ausschließt, d. h. mit der Negation behaftet ist. Eng hiermit zusammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengesetzter Weise hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch[1]) nach Heraklit die Natur selbst aus der ἀδικία ihr Dasein, weil in ihr das Unsterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener sich wirkliches Dasein giebt und so zum Einzelnen und Seienden wird) sich eint. Die heraklitische Nothwendigkeit oder sein sich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher wesentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in sich, sowohl die positive nach der sie dasselbe setzt, als die negative, nach der sie es aufhebt. Nur deshalb, weil es ebensosehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen ist, ist das heraklitische Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die hera-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wytt. — — ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν.

klitische *εἱμαρμένη* oder resp. der *λόγος διὰ παντὸς δήκων* gewesen sei, sehr deutlich hervortreten lassen. Sie ist, wie Stobäus sagt, „der Saamen der Entstehung des Alls — (also das, was das Einzelne setzt, der Grund seines Daseins) und das Maaß der zugeordneten Zeit", also zugleich die grenzensetzende und aufhebende Macht über dieses Einzelne.

Nach dieser seiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin ist das heraklitische Absolute die grenzensetzende Dike und erscheint so in noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers, zunächst in einem Fragmente bei Plutarch[1]), wo sie mit der Function betraut ist, jedes fürsichseinwollende Einzelne, selbst das relativ Vollkommenste, auf sein Maaß zurückzuführen: „*Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μέν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*". „Die Sonne wird nicht überschreiten ihr Maaß; wenn aber ja, so werden sie finden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike". Die rächenden negativen Mächte, die Erinnyen, erscheinen hier als die Dienerinnen dieser kosmischen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollstreckerinnen ihrer Beschlüsse, also gleichfalls in kosmischer Auffassung, ganz ähnlich, wie sie im 70. orphischen Hymnus genannt werden „Beisteherinnen der Nothwendigkeit" (*ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ*) und im 69. Hymnus „zujauchzend den Nothwendigkeiten" (*ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις*), woselbst sie auch „*ὄμμα Δίκης*" das „Auge der Dike" heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Dasselbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchst interessanten Abweichung mit[2]): „*ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσηκόντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλῶττας μέν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν*", „die Sonne werde nicht überschreiten die ihr zukommenden Grenzen; wenn aber ja, so werden sie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike"! — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieser Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweist dasselbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientalischen, orphischen und hellenischen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und seitdem schon so häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich seinen reinen Gedanken in der sinnlichen Form dieser religiösen Namen und Lehren beziehungsvoll ausgesprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt diese Bezugnahme auf persische, resp. babylonisch-magische Lehre und Ritual, auf eclatante Weise zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 434. Wytt.
2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

weis dieser Bezeichnung — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und also eines historischen Zusammenhangs Heraklits mit persischen Religionslehren — läßt sich jetzt mit einer unfehlbaren, jeden Widerspruch ausschließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das schlechthin unverständliche Wort γλῶσσας in unserem Fragmente wegschaffen und in λύσσας verwandeln wollen*). Schleiermacher aber, der doch sonst selten um eine Conjectur verlegen war, äußert sich mit seinem bewährten Tact in anerkennenswerther Weise über unser Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verstehe, wie aus den Erinnyen γλῶσσαι geworden sind, aber doch gegen jede verwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle sein kann".

Um aber zu verstehen, was Heraklit hier mit den γλῶσσαι gewollt habe, ist es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philostratus (vit. Apoll. I. 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philostratus erzählt uns daselbst von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Recht sprach: „*δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαῖ δὲ ἴυγγες ἀποκρέμανται τῶν ὀρόφων τέτταρες τὴν Ἀδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἱρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτοί φασιν ἁρμόττεσθαι, φοιτῶντες ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας*".

Jetzt ist die Sache so klar, daß es unmöglich ist, etwas Weiteres hinzufügen zu wollen! Es handelte sich ja eben darum zu wissen, was die „Zungen" in unserem Fragmente wollen und bedeuten, wie sie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnyen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle diese Fragen beantwortet die Stelle des Philostratus mit Einem Worte. Nach babylonisch-magischem Ritus, lehrt uns Philostratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht saß, vier goldene Iyngen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinsicht magische Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieser Vögel in der Religionslehre der Magier ist nun ganz dieselbe, wie die der Erinnyen in der ersten Lesart unseres Fragments. Sie sollen dem König die unentfliehbare Ge-

*) Oder wie Bernays in seiner Dissertation mit der Vermuthung helfen wollen, daß γλῶσσαι aus einer Randbemerkung entstanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: γλῶσσα τύχη γλῶσσα δαίμων in den Text übergegangen sei, — eine Vermuthung, welche sich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von selbst erledigt.

rechtigkeit, die Dike-Adrastea beständig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er sich nicht über die Menschen überhebe", nicht das Maaß überschreite. — Sie sind also in der That im eigentlichsten Sinne Dienerinnen der Dike! Diese Vögel[1]) stehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufsicht der Magier selbst und der priesterliche Name, den sie diesen Iyngen geben, ist: Zungen! „Sie nennen sie aber Zungen der Götter". — Es sind also in der That die γλῶτται in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identisch. Sie sind Dienerinnen der Dike. Sie stehen zu dieser in der magischen Priesterlehre in demselben Verhältniß, in welchem nach orphischer Anschauung die Erinnyen zu ihr stehen. — Weil aber auch die Lesart Ἐριννύες echt sein muß, woran niemand zweifeln wird, so muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von μέτρα und προσήκοντας ὅρους bestätigt wird, die man schwerlich auf Plutarch schieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verschiedenen Lesarten, in denen es sich vorfindet, an zwei verschiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitischen Werkes gestanden haben, wie wir eine solche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung seiner Dicta schon bei seinen Aussprüchen über den Fluß, die trockene Seele ꝛc. nachgewiesen haben, und diese noch einen gewissen Nachklang des gnomischen Charakters an sich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend ist. — Der Gedanke unseres Fragmentes ist in beiden Stellen ganz derselbe. Aber als Kleid dieses Gedankens hat Heraklit, einer solchen Darstellungsform überhaupt bedürfend und für die Bestimmtheit derselben gleichgültig, das einemal die Gestalten orphischen, das anderemal die Symbole und Namen des magischen Cultus ergriffen, ganz in der Weise, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So positiv und trocken wie diesmal wird sich ein Beweis in solchen Materien gewiß nur äußerst selten führen lassen! Ist aber in einem Punkte und in einer Stelle solche directe und bewußte Beziehung auf orientalische Religionslehren einmal dargethan, so kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirterer oder vielmehr mehr geistiger und darum nicht so sinnfälliger Natur ist. Unser Fragment hat deshalb sogar eine über Heraklit selbst noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

---

1) Man sehe über den allgemeinen Gebrauch derselben im persisch-magischen Religionssysteme Kleuker Anhang zum Zendavesta Bd. II. Th. 1. p. 104.

[illegible]

könnte, so ist zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magischer Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für diesen Grundgedanken die Parallele mit dem persisch-magischen Religionssysteme unabweisbar; auch dieses unterscheidet sich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegensatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beständigen Kampf miteinander, welche dem gesammten magischen Religionsgebäude so sehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitische Philosophie die philosophische, so jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöse Durchführung des Gedankens des Gegensatzes ist. Das Allgemeine dieses Zusammenhanges ist bereits Creuzer (s. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenso nachdrücklichen als beredten Worten gegen die Läugner desselben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerksam gemacht hat, wie Ephesus seit ältester Zeit ein Sitz alter Magierlehre gewesen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Creuzer Gesagte nicht wiederholen, sondern darauf hinverweisend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, diesen Zusammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geistigen Unterschied zwischen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magischen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Creuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroastrisch philosophirt habe", in gewisser Weise übereinstimmen, aber keinesfalls mehr in die von Creuzer unmittelbar daneben gesetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zerethoschtro, der Stern des Goldes" (p. 601). Und ebensowenig können wir uns mit den Worten Creuzers daselbst „diese Sätze alter Magierlehre und ephesischer Magierformeln, diese Symbole der alten Licht- und Feuertempel Vorderasiens, diese Mythen und Festhymnen des Priestersängers Olen durchdrang der tiefsinnige Philosoph von Ephesus mit seinem scharfen, tiefen Geiste und erweiterte sie zu einem Systeme von Philosophemen, nicht dialectisch, dies blieb dem späteren Plato vorbehalten, sondern priesterlich, bedeutsam, und im Charakter des delphischen Königs, der, wie Heraklitus selbst sagt, nicht redet, nicht verbirgt, sondern andeutet" einverstanden erklären, weder was das „Priesterliche", noch was die bloße Erweiterung jener Priesterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen sein soll. Zu ersterer Behauptung verleitet Creuzer offenbar die, nicht priesterliche, wohl aber symbolische Form Heraklits, deren Beschaffenheit sowohl, wie ihre in seinem Gedankenstandpunkt selbst ge-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen [illegible] von Dionysos-Hades.

Unterschiede sind nur Consequenzen der vorigen. Im religiösen System der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegensatz, auf dessen abstracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er ist somit in letzter Instanz ein blos Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden soll und wird. Bei Heraklit dagegen ist der Gegensatz und das Negative dem göttlichen Leben selbst immanent und unerläßlich und sein eigenes Dasein und darum erst ist sein Absolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magischen Lehre fällt das Göttliche und Absolute auf die eine Seite des Gegensatzes, Ormuzd, der darum auch identisch ist mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit ist erst die Einheit beider Gegensätze das Absolute, und gerade dadurch ist dieses die Idee des Werdens, des Processes. Im Magismus ist deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geschaffen, wenn auch durch Entäußerung seiner. Bei Heraklit ist sie, wie er selbst hervorhebt, nicht geschaffen, sondern geworden, resp. vielmehr sie ist: nie aufhörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magische Lehre verhält sich hierin ganz so zur heraklitischen Philosophie, wie die sinnliche Vorstellung vom Wesen des Gegensatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philosophischen Erfassung desselben: d. h. die Kluft ist an jedem Punkte unendlich; überall, wo die Identität zwischen beiden Systemen am größten zu sein scheint, gerade da ist vielmehr auch der totalste Gegensatz vorhanden. Man kann also gewiß nicht sagen, daß Heraklit zoroastrisch gelehrt oder die Sätze der alten priesterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er sie, dies ist bewiesen; sie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung seines Gedankens gefunden und sich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszusprechen und so hat sie durch ihre Anschauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterschied dargelegt ist, aus welchem sich die entsprechenden Consequenzen sehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zusammengestellt werden, was bei Heraklit vorzugsweise an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer sagt, daß dieser mit seiner Verwünschung des Streites der Genesis des Alls selber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verschwinden würden, so tritt auch nach der Zendlehre mit der Besiegung des Gegensatzes, mit dem Sturze des Ahriman und seiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zeruane

Akerene, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein[1]).

An diese Zeruane Akerene erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um so weniger begreifen, wie man sie bisher in der Regel unbeachtet lassen konnte, als sie ein wahres Gedankeninteresse bieten, nach Aenesidemos berichtet wird, Heraklit habe die Zeit als das Erste aller Dinge gesetzt, adv. Matth. X, 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Αἰνησίδημος, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, „ein Körper sei die Zeit, sagte Aenesidemus, nach Herakleitos, denn nicht unterscheide sie sich von dem Seienden selbst und dem ersten Körper" (cf. ib. 230 sqq., wo bestritten wird, daß Heraklit ein Körperliches als Erstes gesetzt habe, resp. daß das Princip nach ihm die Zeit sei). Es kann für uns Heraklits Gedanken nur angemessen erscheinen, wenn er die Zeit als ersten Körper ausgesprochen hat. Sie ist, wie das Feuer, reinste daseiende Einheit von Sein und Nichtsein; sie ist das Jetzt, das unmittelbar indem es ist, vorübergegangen, aufgehoben und somit zu einem Nicht-Jetzt geworden ist, welches aber wieder seinerseits ebensogut ein Jetzt ist, wie das erste. Die Zeit ist also Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, sie ist ganz derselbe daseiende Proceß, dieselbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß ꝛc. Daß mit dieser Auffassung der Zeit nichts Fremdes in Heraklit hineingetragen[2]) wird,

1) Die Zendavesta von Kleuker Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. Th. 1. p. 276—286 und Görres Mythengesch. I. p. 235.

2) Dies zeigt sich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher sie dieses dialectische Wesen des Jetzt, sofort Nichtjetzt zu sein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten sie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wytt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt" überhaupt nicht existire" (*τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι*). Wenn der Stoiker Archidemus daselbst sagt: das Jetzt sei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (*ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν*), so hebt er also nur ganz vortrefflich und in logischer Form den bei Heraklit schon vorhandenen dialectischen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtsein heraus. Und wenn daselbst Chrysippus im wesentlichen wieder sagt: Vergangenheit und Zukunft bestehe gar nicht, sondern nur gegenwärtige Zeit („*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑφεστηκέναι*" *φησι* „*μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός*"), so ist das eben nur ein scheinbarer Widerspruch mit Archidemus, in der That aber ganz identisch damit. Denn beidemal ist das Jetzt als die dialectische Einheit seiner und seines Gegentheils gesetzt. Und ganz deutlich ist jetzt sowohl die Be-

zeigen die eigenen Worte jenes von Sextus aus Aenesidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichste: *τὸ μὲν γὰρ, νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ, τοῦ χρόνου*", d. h. also: die Bedeutung der Zeit sei das „Jetzt". Tag, Monat, Jahr seien nichts als die Vervielfältigung, d. h. als die Continuität dieses Jetzt mit sich selbst. Die Einheit dieser perennirenden Continuität des Jetzt — die Ausdehnung[1]) — mit der Monas, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, sei nichts Anderes, als die *οὐσία*, die Wesenheit des Seins selbst.

In der That ist jene wie diese: als perennirendes Dasein gesetztes Nichtsein, daseiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sextus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Wesenheit der Zeit körperlich sei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), so glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Bestreitung dieser Ansicht als einer wirklich heraklitischen durch Sextus, dennoch ganz consequent von Heraklit gesagt werden konnte[2]). Die Zeit war ihm, wie auch das sinnliche Feuer, eine erste und reinste Erscheinung des Gesetzes von der Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht, das sich durch Alles hindurchzieht. Aber sie war ihm nicht dieses Gesetz selbst, eben weil

---

deutung als der durchaus heraklitische Ursprung von der stoischen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. I, 22. hören: „die meisten Stoiker sagen, das Wesen der Zeit sei die Bewegung" (*τὴν κίνησιν*). So sind auch jetzt die Widersprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich sei, von selbst klär.

1) Man sieht, daß diese begriffliche Auffassung der Zeit sofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieselbe Continuität ist, in dieser Hinsicht identisch ist. Diese innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum ist auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), sich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeschiedene nur im Denken zu fassende Wesen des Alls gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urwesens als Raum sich gegenwärtig in den Zendschriften keine Spuren zu finden scheinen.

2) Deshalb definirt auch Chrysippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Κρόνος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον* „den heraussondernden (zum realen Unterschied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Ephesier *διαφερόμενον* nennt) Lauf des Flusses".

sie schon eine Daseinsform desselben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen sich durch Alles hindurchziehenden Logos selbst, mußte somit Heraklit als ein Bestimmtes und somit Körperliches gelten. Die Zeit sei körperlich und dennoch Erstes, heißt also bei ihm nichts, als daß sie die erste Verwirklichung jenes Princips, daß sie schon ein Dasein desselben, aber nicht das Princip selbst war [1]).

Wenn daher Sextus im Verlauf seiner eigenen Beweisführung, daß die Zeit nicht körperlich sein könne, sagt (ib. 232 [2]): „Und diejenigen, welche sagen, nach Heraklit sei das Erste kein Körper, sind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich sie für das Erste bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erste Körper war, so wären sie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht also ist das Sein (*τὸ ὄν*) nach Heraklit die Zeit; vielmehr ist es nach ihm Luft, wie Aenesidemos sagt", — so ist schon in dem ersten Satze dieser Stelle Wahres und Falsches durcheinander geworfen, denn richtig und interessant ist der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erste bei Heraklit sei kein Körperliches. Diese theilten also auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, *ἀρχή*, sei. Diese waren also zu der richtigen Einsicht vorgedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit, noch Luft, noch irgend ein Körper, sondern das selbst unkörperliche Gesetz alles Seins sei.

Die Meinung dieser vereint sich daher sehr wohl damit, daß von Heraklit die Zeit als erster Körper in dem oben erörterten Sinne bezeichnet werden konnte.

So consequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffassung der

---

Wenn also Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abstand) der Bewegung der Welt" „*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*" definirt, so dürfte schon hier die wesentliche Identität dieser Definition mit dem *ἐκκρίτικος ῥόος* klar sein.

1) Vgl. das physische Wesen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem sowohl die platonische als stoische Definition der Zeit sich blos als der logische Ausdruck desselben erweisen werden.

2) *καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δέ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, κἂν ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Das Letzte ist nun freilich wieder in mehr als einer Hinsicht falsch. Den Grund dieses Mißverständnisses werden wir bei der Elementarlehre näher sehen.

Zeit bei Heraklit erscheint, so erinnert dieselbe doch umsomehr an die Zeruane Akerene der Zendlehre, als auch diese daselbst (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erscheint, wie sie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegensätze, sondern die der Entfaltung des Gegensatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daseins bedeutet (cf. Damascius l. l.).

Nach diesen Parallelen kann auch die Heraklit so besonders geläufige und von ihm vorzugsweise beliebte Darstellung seines Princips als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erscheinen mit der so großen Rolle, welche dieses Element in der Zendlehre bekanntlich spielt (siehe Herod. III, 16. *Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι πῦρ*, vgl. Brisson. Regn. Pers. II, 14. und Eméric David, Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit bestimmter aber tritt dieser Zusammenhang dann hervor, wenn man berücksichtigt, daß die Zendlehre zuerst unterscheidet zwischen dem sinnlichen, materiellen Feuer und einem präexistirenden unkörperlichen und gleichsam intellectuellen Urfeuer, eine Unterscheidung, von der sich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das positivste zeigen wird, daß sie bei Heraklit nicht nur gleichfalls ganz ebenso Statt hatte, sondern auch daß sie einen der wichtigsten Punkte für sein richtiges Verständniß bildet, dessen Uebersehen die Ursache war von allen Mißverhältnissen, zu denen sein Feuer die Veranlassung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht schon aus dem Allgemeinen seiner Philosophie klar sein, jedenfalls aber im physischen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unsinnliche Feuer (das „nicht untergehende", wie er es bezeichnet zu haben scheint), nichts anderes gewesen ist, als der ideelle Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als solche, das reine und allgemeine unsinnliche Gesetz der absoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtsein; also dasselbe, was ihm die unsichtbare Harmonie ist, d. h. die gedachte, noch durch kein sinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird sich zeigen, daß nur in diesem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des obersten und durch Alles hindurchgehenden Principes, der *ἀρχή*, eingenommen haben kann[1]): daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, ignis artificiosus und inartificiosus, über welche man sehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann p. 507 sqq. Wir sagen, daß dies ignis artificiosus analog, aber nicht identisch

wirklich erscheinende Feuer ihm nur die erste und reinste Verwirklichung, das sinnliche Bild jenes reinen Feuers gewesen ist. Ganz so wird nun aber in der Zendlehre (s. Zendavesta von Kleuker I. p. 44 sq., cf. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II, 1. p. 127) das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus diesem geworden dargestellt. Es wird dieses Urfeuer ferner (s. Kleuker a. a. O. und I. p. 143—157. cf. Anhang Bd. II. T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit[1]) und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Wesen geschaffen hat, Ausdrücke, die sich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraklit nach Fragmenten oder Berichten von seinem kosmogonischen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer gesagt hat. Gewiß sind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorstellung, welche der Parse mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitischen Gedanken, dem Gesetze des Werdens, identisch gewesen sein sollte; es spricht sich vielmehr in jenem Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwasser, Urlicht, also eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite steht, nur der Idealismus der parsischen Religion aus, wie er für die sinnliche Vorstellung vorhanden sein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraklits historischer Zusammenhang mit der Magierlehre und seine Kenntniß derselben erwiesen ist, jene Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieses Urfeuers als Symbol für sein absolutes und weltbildendes Gedankengesetz — als auf dem Boden jener parsischen Anschauungen erwachsen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraklits enthält die Zendreligion manche

---

mit dem ideellen Feuer Heraklits ist; denn dessen intelligibles logisches Feuer wird in dem ignis artificiosus als physische Lebenskraft mißverstanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das stoische ignis artificiosus, πῦρ τεχνικόν) Feuer seit Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen“ genannt. Die Thätigkeit ist auch die Grundanschauung des Worts in der Zend-Avesta. Es wird als beständig wirkend und sich bewegend gedacht und als „bis zur Auferstehung von dieser Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend“, Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Kleuk.; ebenso heißt es Si-ruzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe ist“ ꝛc.

nicht undeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I, 131.) von der Elementarverehrung der alten Perser erzählt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Winden, diesen allein opfern sie von Alters her"; ein Bericht, in welchem wir theils eben so viel abweichende, theils in Bezug auf das Aehnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge sehen, um eine besondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendlehre die bestimmte Anschauung von dem directen Gegensatze zwischen Feuer und Wasser bedeutungsvoll hervortritt; jenes, das Feuer, ist männlich, dieses weiblich[1]); aus der Vereinigung beider ist das Licht entstanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entspringt (S. Kleuker a. a. O.[2]).

Endlich aber können wir nicht umhin, unsere Ueberzeugung noch über einen ganz besonders hauptsächlichen, an Consequenzen nicht unfruchtbaren Punkt auszusprechen, in welchem der Einfluß der Zendlehre und ihrer Anschauungen auf Heraklit nach unserer Ansicht unverkennbar ist und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben schon oben darauf hinverwiesen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerksam gemacht hat, daß das Wort *λόγος*, — welches doch in seiner ursprünglichsten Bedeutung

---

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es frägt sich selbst, ob nicht etwas an heraklitische Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden ist in dem interessanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Persern wäre es die größte und, wenn sie angewandt würde, unablehnbare Anflehung (*τῶν ἱκετευμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον*) gewesen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß steigend drohte, das Feuer in das Wasser zu entlassen (*τὸ πῦρ ἐς τὸ ὕδωρ ἀφήσειν*); er erlangte dann unweigerlich, worum er bat; es erlangend aber wurde er bestraft um der Drohung (*διὰ τὴν ἀπειλήν*) willen „*ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην*". Man übersetzt diese Stelle stets „weil sie eine gegen das Gesetz und gegen die Natur geschehende sei" (z. B. Wyttenbach. naturae contrariam). Aber es muß zweifelhaft erscheinen, ob dies richtig ist, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, statt einfach *παρὰ νόμον καὶ φύσιν* zu sagen, mit der Präposition abzuwechseln und statt des energischeren *παρὰ* das schwächere *κατὰ*, welches auch nur seltener als jenes diesen feindlichen Sinn hat, zu setzen. Es frägt sich also, ob man *κατὰ* und den Genitiv nicht in seiner ursprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffassen und demnach übersetzen soll „weil sie eine gegen das Gesetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geschehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöschen des Feuers wirklich stattfindet) geschehende sei.

„Wort“ heißt — von Heraklit zu allererst in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden sei. Wir haben aber auch bereits oben (s. p. 325 sqq.) durch Fragmente und Berichte nachgewiesen, wie wir hoffen, und werden dies später noch durch später zu betrachtende Bruchstücke erheblich bestätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und subjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, sondern daß *λόγος* (wenn es nicht eben seine unmittelbarste Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchstück bei Stobäus, s. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Wesenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Gesetz alles Daseins, das Gesetz der Welteinrichtung bedeutet, kurz dasselbe, was in den Verbindungen *λόγος δήκων τοῦ παντός* oder *λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα* nur explicirter hervortritt. Allein wie erklärt sich diese bei genauer Betrachtung höchst auffällige Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Dasein regierende Gesetz durch *λόγος* „das Wort“ zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieser Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von *λέγω* sammeln, löst die Schwierigkeit gewiß nicht und ist schwerlich richtig. Denn zuvörderst würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit sogar mit *λόγος* wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande sein, den Gebrauch dieses Wortes für jenes Gesetz des Daseins zu erklären. Denn dieses Gesetz ist dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Existenzen Gesammeltes und Abstrahirtes, sondern umgekehrt, der heraklitischen Philosophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, ist alles empirische Dasein nur aus jenem Einen und unsichtbaren Gesetze geworden. Ferner steht der Ableitung von *λέγω*, sammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „sprechen“ entgegen, und ebensowenig findet sich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit *λόγος* den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt sich also dieser befremdliche und zugleich an so tiefen Anschauungen reiche Gebrauch des „Wortes“ für das kosmogonische Princip, für das weltbildnerische, allem Einzelnen Dasein gebende und es regierende Gesetz?

Es erklärt sich — durch die historisch nachgewiesene Kenntniß Heraklits von dem parsischen Religionssystem und die hierdurch in ihm erweckten Anschauungen. Nach der Zendlehre ist (s. Zendavesta von Kleuker T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige seinem Wesen nach Wort. Das Wort „Honover“ ist das Schöpfungs- und Gesetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

standen ist und alle Wesen geschaffen worden sind (s. Kleuker ib., Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107 [1]). Selbst das Urfeuer, Urwasser und Urlicht sind erst durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unablässig fortspricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Izeds des Himmels, von den Amshaspands und den Feruers durch die ganze Natur fortgesprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, schnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes, das vortrefflichste Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd selbst ist identisch mit diesem Wort; sein wesentlicher Name ist „vortreffliches Wort“ [2]); und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft (es ist hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraklitischen ἓν τὸ σοφόν hervortritt), Der, der alles siehet, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem ꝛc.“ [3])

---

1) „Zoroaster fragte Ormuzd und sprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verschlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägst, welches ist das große Wort, von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Wasser war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (!) war; ehe reine Menschen und Dews ꝛc., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeschaffenen Ormuzdskeime? Dies sage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige schnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zoroaster, war vor Himmel und Wasser und Erde ꝛc. ꝛc.

Bete, o Sapetman Zoroaster, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung bist ꝛc. Führe, wenn Du reden kannst und Tage der Gesundheit hast, Honover im Munde ꝛc. ꝛc. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Wassers ꝛc. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geschöpfe und Amhaspandskörper geboren worden. — Ich selbst, in Herrlichkeit verschlungen, habe dies Wort gesprochen mit Größe und alle reine Wesen, die sind und gewesen sind und sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzds Welt gekommen. Noch jetzt spricht mein Mund dieses Wort in aller seiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt sich ꝛc. ꝛc.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitisirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als διοικοῦν τὰ ὅλα geschildert, mit dem Ausdruck ἡ ἀρίστη γνώμη bezeichnet wird.

3) Vgl. p. 185. 186. „Mein Name ist das Jetzt. Mein Name ist das Alles und Halter des Alles“ ꝛc. Mein Name ist: der alles weiß; der das Beste weiß; Urheber von allem. Mein Name ist das Wort von Allem“ ꝛc.

(Kleuker, Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Gesetz selbst ist durch dies Wort entstanden. Ja, das Gesetz und Wort sind selbst identisch; denn das Gesetz ist nur der Körper, durch welchen das himmlische Wort sich geoffenbaret hat (Si-ruzé, Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Gesetz wird deshalb „Wort Ormuzd's" und ebenso das himmlische Wort „Gesetz der Mazdeiesnans" angeredet, und als diese Verkörperung des von Ormuzd gesprochenen Wortes heißt das Gesetz Zoroasters darum Zendavesta, lebendiges Wort (s. Kleuker ib. I. p. 36.).

Diese Anschauung vom Worte als des Schöpfungs- und Gesetzeswortes, als des weltbildnerischen Princips und des zugleich fortwirkenden, alles Dasein erzeugenden und beherrschenden Gesetzes, fand Heraklit in der persischen Religion vor, und hat sie stricte in den Ausdruck λόγος übertragen. Der speculative Inhalt seines weltregierenden Gesetzes ist ihm eigenthümlich, der Gedanke desselben, das Werden begriffen als die processirende Identität von Sein und Nichtsein, ist ihm durchaus originell, aber das Aussprechen dieses ihm nach seinem entwickelten Inhalt unaussprechlichen Gesetzes als Wort, als Logos des Alls, ist dem magischen Religionssysteme entlehnt, respective durch die Kenntniß desselben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perser Ormuzd, „abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft", wenn er ihn „das Wort von Allem" nannte, so ist das dieselbe Bezeichnung, die Heraklit auf sein absolutes, weltbildendes und welterhaltendes Gesetz überträgt, wenn er es das „Eine Weise", den allein „die Welt regierenden Ausspruch" (γνώμην, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων s. oben § 15.) und das das All durchwaltende, sich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber sein, daß sein Logos als Gesetz des Alls nicht von Sammeln, sondern von der Bedeutung Wort abzuleiten ist und somit jenen persischen Ursprung hat, so wird sich dieser Zweifel vielleicht schon durch das eben berührte Fragment beim Diogenes hier beseitigen, da für die weltleitende γνώμη in demselben keine der Ableitung des Logos von Sammeln entsprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz verwandte von Ausspruch, Sentenz zu Gebote steht, welche wir schon oben bei der Uebersetzung des Bruchstücks gewählt und begründet haben.

Vorzugsweise aber wird diese Verbalbedeutung des Logos bei Heraklit bestätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name" in seiner Philosophie einnimmt, worüber wir auf die spätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweisen müssen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment

zu erinnern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Avesta. Das himmlische Wort, welches Alles geschaffen hat und fort und fort schafft, ist selbst zugleich Name. Es ist Ormuzd's Name. Zoroaster frägt Ormuzd [1]): „O Herrlichkeitverschlungener Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches ist das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ꝛc. ꝛc. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaster, Name der Unsterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ꝛc. ꝛc. Und Zoroaster spricht: „Lehre mich diesen Namen in seiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, diesen über alles großen, himmlischsten, reinsten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der schlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit περιγίνεται sagt, s. p. 310), Gesundheit giebt“ ꝛc. Und nun sehe man die unendliche liturgische Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd seinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name ist: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name ist Versammlung, — Grund und Mittelpunkt aller Wesen.

Mein Name ist allvermögende Kraft.

Mein Name ist reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeschöpfe.

Mein Name ist Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft, Geber der Wissenschaft.

Mein Name ist: Der nie müde wird; der Alles siehet.

Mein Name ist Quell der Gesundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name ist Gesundheit; giebt sie im höchsten Sinne.

Mein Name ist König.

Mein Name ist Großer.

Mein Name ist Glanz, — höchster Glanz.

Mein Name ist Vielschützer, — Bestschützer.

Mein Name ist Weitseher, — Weitschauendster.

Mein Name ist der Weg zeigt und Menschen bekleidet.

Mein Name ist Richter der Gerechtigkeit; Beschützer; Ernährer.

---

1) Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Kleuk.

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urheber von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Reiner Wille des Guten" ꝛc. ꝛc.

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wesentlich Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort", schlechthin identisch mit dem „Namen" (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso ist bei Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter *λόγος*, Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus*). Und wenn es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusammenhängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, sondern auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, als ein *ἀπόρρητον* aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastrischen Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Idee der Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklichungstrieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier dieser Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen werden will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Religionsgebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Namens, des Wortes „Honover", welches von Ormuzd und seinen Geistern ununterbrochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schöpfung erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche Aussprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht. „In der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd, — predige diese Namen, o Sapetman Zoroaster, lies sie, sprich sie Tag wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Sitzen; umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem Ort, aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — allezeit predige meine Namen." „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmettern, Dewsmenschen und Magiker und Peris, Dews, die ohnmächtig, taub und blind machen, zweifüßige Schlangen ꝛc., so sprich meinen Namen in

*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erledigt sich also auch hier die von Bernays gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und §. 35.

seiner vollen Weite Tage wie Nächte" ꝛc. Und gerade so wie dies ununterbrochene Aussprechen des Namens Gottes in der Zendavesta ein Hauptdogma in kosmischer wie ethischer Hinsicht und absolute Bedingung alles Bestehens und aller Erkenntniß ist, — ganz so wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weise, der „Name des Zeus", das Wort genannt, welches einerseits „allein ausgesprochen werden will". Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegensatz hinzufügt, daß es auch dasjenige sei, welches allein nicht ausgesprochen werden will, so zeigt sich hieran nur an einem Beispiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewiesene Stellung zu den verschiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anschauungen und Dogmen derselben als Material seines speculativen Denkens und Darstellens frei auszubeuten [1]).

---

1) In der Individualität Heraklits prägt sich auf das markigste in Bezug auf die religiösen Speculationen des Orients jene welthistorische Stellung aus, welche ein ebenso geistvoller als umfassender moderner Forscher, indem er sich gegen die Kritiker ausspricht, welche noch immer den griechischen Geist für einen „in barbarischer Wildniß aufgewachsenen Autodidakten" halten möchten, dem griechischen Genius im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweist. Diese Stellung läßt sich nicht trefflicher charakterisiren als mit dem schönen Vergleiche jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieser wichtigen Periode (— es ist die Rede von der Periode des Thales, des Pythagoras, ꝛc.) die Gelehrsamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern sammelten zu neuer Aussaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden" (Lepsius, die Chronologie der Aegypter T. I. p. 55.). Wie total verschieden bei Herakleitos die Frucht von jener Aussaat, wie durchaus originell und selbständig der von ihm producirte Gedanke war, wie seine Kenntniß der religiösen Anschauungen des Orients nur als geistiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiösen Vorstellung und Lehren **als solche** — wie sie in jenen Religionen vorhanden war — sich bei ihm wiederfindet, ist wiederholt näher nachgewiesen worden. — Nicht ganz ebenso verhält es sich mit Pythagoras. Von diesem ist seit lange sein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgesprochen werden soll, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er sich von Herakleitos gerade dadurch unterscheidet, daß er die ihm vom Oriente überlieferten religiösen Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit, Seelenwanderung ꝛc. ꝛc.) als solche acceptirte und beibehielt, wie er sie vorfand, sie untereinander verbindend und combinirend, während der Ephesier sie vielmehr in ihren inneren speculativen Gedankengehalt auflöste und aufhob und sie nur als Material der Darstellung und Verkörperung seines eigenen treibenden speculativen Begriffes gebrauchte. Wer die Natur des Gedankens und die Geschichte der Philosophie und Religionsphilosophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieses Unterschiedes, noch über seine tiefe Bedeutsamkeit in Zweifel sein können. Bei dieser Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Ansicht, Herakleitos von Py-

Die Anschauung des Absoluten als Wort und als Name, — und es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identisch dies beides ist, — ist also für Heraklit wie für den Parsismus wesentlich und bei beiden übereinstimmend.

Diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos ist somit nur die Bestätigung für den von uns schon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1.) geführten und seitdem durch alles Folgende wohl zur Gewißheit erhobenen

---

thagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, sondern zwei historische Standpunkte des philosophirenden Geistes überhaupt — trennt, muß es von hohem Interesse sein, zu hören, wie sich Herakleitos selbst über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß seine Kritik diesen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten seiner Stellung erscheinen läßt. Denn in einem Bruchstücke, welches wir an seinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, gesteht einerseits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, Forschung (*ἱστορίην*) getrieben hat am meisten von allen Menschen". Worte, in denen, da *ἱστορίη* hier schwerlich in einem andern Sinne zu nehmen ist, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen solcher Kunde bestehende Forschung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals schwerlich solche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Ueberlieferungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß wir hier also Herakleitos dem Pythagoras ein Lob spenden sehen, welches genau demjenigen entspricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören, II, 77: *μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα. λογιώτατοί εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην.* Worte, welche nach Vorangang von Bunsens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepsius (Chronologie I. p. 40.) schön übersetzt, es seien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetsten Menschen von allen die er kennen gelernt, indem sie unter allen Menschen am meisten für die Erinnerung aufbewahren", und dahin interpretirt, es bezögen sich jene Worte nicht allein auf geschichtliche Ereignisse, sondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, sie seien das literateste Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern sagt, daß sie die am meisten von allen *μνήμην ἐπασκέοντες* seien, so sagt Heraklit von Pythagoras (— auch die Art, wie ihn Heraklit mit Hekatäus und Hesiod, mit einem Dichter und einem Geschichtschreiber zusammenstellt, deutet darauf hin), daß er am meisten von allen *ἱστορίην ἤσκησε*, d. h. Kunde einzog von allen solchen Erfahrungen aller Art, wie sie nach Herodot die Aegypter am meisten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte seine Weisheit zu einer Vielwisserei und schlechten Kunst". Was Heraklit dem Pythagoras in diesen Worten vorwirft, ist, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Eklekticismus, ist eben nur das, daß er die verschiedenen allüberallher aus dem Orient geschöpften religiösen Traditionen und Vorstellungen, statt sie in ihren Begriff aufzulösen, als solche bestehen läßt und zu einem philosophischen Lehrgebäude verbindet; vgl. § 31.

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerst, der Logos als Typus der Existenz, als die vorbildliche Idee der Welt erscheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (s. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinstellt, — die Quelle des platonischen Logosbegriffes zu suchen ist, der sich bekanntlich von Plato zu Philo[1]) und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß schon Hugo Grotius diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos gefühlt haben muß, wenn er sagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe περὶ τοῦ λόγου Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὸ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡρακλειτος ἀξιώσειε κτλ. (siehe oben). Man vgl. denselben Grotius de veritate relig. Christ. I. § XVI. nota 2., wo er zu dieser Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21, p. 19) anzieht: apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.

Ganz wie Tertullian, spricht sich Lactantius (Inst. div. IV, 9. p. 291) ed. Dufresne darüber aus: melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum, sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.

Villoison in seiner gelehrten Abhandlung über die physische Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieser Anschauung des Ephesiers einzugehen[2]), an der Bedeutung „Verbum" des demiurgischen herakleitischen Logos fest, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen seinen Formen als λόγος, λόγος κοινός,

---

1) Wenn Philo den Logos πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων nennt, so ist dies noch wörtlich dieselbe Bezeichnung, welche uns so oft bei Heraklit begegnet (mit διοικῶν, διήκων oder διέπων ꝛc. verbunden).

2) In letzter Analyse wird sich übrigens auch uns dieselbe erst in § 35. ergeben.

λόγος σπερματικός zurückführt[1]). Außer den angeführten Stellen führt Villoison noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I, 46. p. 330. ed. Colon.) an: *τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς* und meint, daß Justinus diese ausgezeichnete Ehre dem Herakleitos wegen des Logosbegriffes desselben widerfahren lasse. Es können jedoch die Worte des Justinus, wie zumal der Schluß derselben (*καὶ οἱ ὅμοιοι*) zu zeigen scheint, auch in einem beschränkteren blos ethischen Sinne genommen werden[2]).

Ist es nun auch im Allgemeinen in der Wissenschaft eine lange anerkannte Thatsache, aus welchen Quellen Johannes seinen Logosbegriff geschöpft hat, so möge es doch erlaubt sein, diese Untersuchung mit der Bemerkung zu schließen, daß wenn die obigen Anschauungen der Zendlehre vom „Worte" feststehen und wenn ferner feststeht, daß Ephesus seit je ein alter und vorzugsweiser Sitz persischer Magierlehre gewesen ist (s. Creuzer Symbol. II. p. 597; Lobeck Aglaoph. p. 1330 sqq.), und wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.) behauptet, daß das Evangelium Johannis in Ephesus geschrieben worden sei, durch die Zusammenreihung aller dieser Punkte ein specielles und besonders helles Licht auf das vierte Evangelium und seinen berühmten Eingang fällt: Im Anfang war das Wort![3]) —

Dies sind die hauptsächlichsten Spuren des Einflusses, welchen die

---

1) Das Verdienst dieser Abhandlung um Heraklit besteht gerade darin, daß Villoison bei manchen Einzelheiten der stoischen theologischen Physik nachweist, wie die Stoiker, um mich Villoisons Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „*κατὰ πόδα*" Herakleitos gefolgt sind.

2) Nämlich als auf die ethische Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: *ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο*, wozu Simplic. Comm. in Ench. T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: *θεῖοι γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄκρον καὶ ἐξῃρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄκρον, θεῖον, ὅτι πάντων ἀκρότατον θεός.*

3) An das bekannte Geständniß des heiligen Augustinus (confess. VII. c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneischen Lehre vom Logos überzeugt worden sei — und Plato selbst hat Begriff wie Ausdruck erst von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.

magische Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darstellungsweise Heraklits und auf seine Anschauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend sorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zusammenhänge nachzuweisen, müssen wir Solchen überlassen, welche gründlichere Kenner der persischen Religionsurkunden und sie in der Sprache der Originalien zu lesen befähigt sind*).

---

*) Wie sehr sich die oben dargelegte Ansicht von der von Gladisch (Religion und Philosophie, Breslau 1852) — und ebenso in Bezug auf die heraklitische Benutzung des aegyptischen Stoffes von der von Roeth (Gesch. der abendl. Philosophie) — unterscheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

§ 17. Unterschied der *Δίκη* und *Εἱμαρμένη*.

Wir kehren von diesem Excurse zu der *Δίκη* zurück, die uns in dem letzten Fragment beschäftigte und von der wir bestrebt waren, nachzuweisen, daß sie dem Heraklit nichts Anderes ist, als seiende Negativität, also dasselbe was Krieg, Harmonie ꝛc., d. h. eine Form seines absoluten Princips, aber nach der negativen Beziehung desselben auf das Einzelne aufgefaßt. Ganz deutlich tritt dies in dem bereits p. 115 sq. aus Origenes angeführten und erörterten Fragment hervor: „*Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*". „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame und die Dike (d. h. das der Existenz zukommende Recht) der Streit ist, und daß Alles entsteht nach dem Gesetz des Streites und nach ihm sich verwendet". Denn ob man nun der von uns nach der Schleiermacher'schen Vermuthung angenommenen Textesverbesserung beitritt, oder ob man sie, wie Schleierm. fürchtet (p. 419) zu kühn findet, immer geht das aus dem Bruchstück unzweifelhaft hervor, daß die Dike mit dem Krieg und Streit identisch ist, d. h. daß wie der Krieg das kosmogonische Princip, der Vater aller Dinge ist, deshalb auch das Recht aller Existenz kein anderes sei, als eben dieselbe, die reale Aufhebung und Vernichtung alles Einzelnen nach sich ziehende, Identität des Gegensatzes von Sein und Nicht, der es auch sein Dasein verdankt. Und schon bei der ersten Erörterung des Fragments ist, worauf wir rückverweisen müssen, ausführlich gezeigt worden, daß das von Schleierm. unverständlich gefundene *χρεώμενα* nichts Anderes ist, als eine sehr deutliche und echte Beschreibung dessen, daß die Dinge nur nach demselben Gesetze, durch das sie entstanden und das also ihr an sich seiendes Recht bildet, auch in ihrer Wirklichkeit verwaltet und aufgehoben werden; daß also das dem Einzelnen wirklich zukommende Recht, die Dike, kein anderes sein kann, als die Aufhebung durch denselben Streit, durch den es auch geworden ist. „Denn Alles, was entsteht, ist werth, daß es

zu Grunde geht". Das χρεώμενα (κατ' ἔριν), d. h. die ihre Aufhebung herbeiführende Verwaltung der Dinge nach dem Gesetze des Streits ist also die eigentliche Seite und Thätigkeit der Dike.

So erschien sie schon in dem Fragment von der Sonne.

So erscheint sie noch deutlicher in einem erst später vollständig anzuführenden und näher zu erörternden Fragment (bei Clemens Strom. V. c. 1.), „und die Dike wird ergreifen die Lügen-Verfertiger und Zeugen", ein Fragment, welches die Bedeutung der Dike um so klarer nachweist, als wir sehen werden, daß diese „Lügen-Zeugen und Verfertiger" nicht Subjecte, sondern die trügerisch ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne sind.

Bedeutungsvoll tritt endlich noch einmal der „Name der Dike" auf. Clemens hatte von der Strafe gesprochen und fährt fort (Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 586. Pott.): καλῶς οὖν Ἡράκλειτος, „Δίκης ὄνομά, φησιν, οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν", „und schön sagt Heraklit „„nicht einmal den Namen der Dike würden sie kennen, wenn dies nicht wäre"". Es ist allerdings wahr, daß es ein merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn Clemens die Worte εἰ ταῦτα μὴ ἦν, die er gerade brauchte, auch schon so bei Heraklit vorgefunden haben sollte, weshalb wir sie auch nicht bestimmt als Heraklit zugehörig hervorgehoben haben. Allein wenn nur, woran nicht zu zweifeln, der Vordersatz ganz wörtlich angeführt ist, so kann in der That nicht viel Anderes gefolgt sein. Und auch der Zusammenhang des Sinnes kann wohl nur der gewesen sein, daß wenn die Dike sich nicht thatsächlich zeigte und äußerte in der wirklichen Negation und Aufhebung der Einzelheit, — diese Negation des auffichbeharrenden Einzelnen, welche ihm wie wir bei seinen ethischen Fragmenten noch näher sehen werden das Grundprincip des Gerechten ausmachte, den sich selbst und die Dinge für ein Beharrendes haltenden und an diesem Beharren festhalten wollenden Menschen nicht einmal dem Namen nach bekannt sein würde, so daß der Menschen Lehrmeister in der Gerechtigkeit der ihnen dieselbe zur Anschauung bringende — Untergang ist.

Wenn so die Gerechtigkeit die negative Beziehung des heraklitischen Absoluten auf das Existirende und Einzelne ist, so kann es doch bei Heraklit keine blos negative Bestimmung geben. Dies ist der heraklitischen Philosophie, wie wir oft gesehen haben, nach ihrem innersten Gedanken durchaus wesentlich und zeigt sich auch an dem Begriff der Dike. Ist dieser die Negation des Einzelnen, so ist — und dies liegt schon in dem Gedanken der Umwandlung, der μεταβολή überhaupt — gerade mit dem Nichtsein des Einen und durch dies Nichtsein das Sein des Andern

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kömmt die Existenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitischen Dike schlägt daher sofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtsein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Diese Verknüpfung gerade, welche das Positive, die Existenz, als durch ihr Gegentheil, das Negative, nothwendig bedingt zu fassen weiß, ist der innerste Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, der *εἱμαρμένη*, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Causalnexus — nicht zwei seiende Dinge, sondern das Bestehen des Einen mit dem Nichtsein des Andern zusammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, daß diese also nur die positive Seite der Dike ist, zeigt zunächst die heraklitische Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „*ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*". „Die Nothwendigkeit bindet die Wesenheit des Seins zusammen". Ebenso wird von ihm im Kratylos[1]) die *ἀνάγκη* als ein Band, *δεσμός*, definirt. Ja in den Worten daselbst: *δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία*, „welches Band ist wohl das stärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen", tritt auf das Deutlichste diese Auffassung der *ἀνάγκη* als des positiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie sie eben nur als solche Bestehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit ist also die Quelle jener den Stoikern so geläufigen Auffassung, welche die *εἱμαρμένη*, die rerum omnium necessitas, als Band und Verknüpfung, illigatio, ausspricht. So nannten die Stoiker nach dem falschen Plutarch, Placit. I, 28. die *εἱμαρμένη* „*εἱρμὸν αἰτιῶν, τούτεστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*". „Verknüpfung (Reihe) der Ursachen, d. h. Anordnung und unüberschreitbare Verbindung" und bei demselben Berichterstatter, ib. I, 27., angeordnete Verflechtung der Ursachen, *συμπλοκὴν αἰτίων τεταγμένην*. So bezeichnet sie Marc. Anton. X, 28. kurzweg als *τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, als „unsere Verknüpfung" und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unsern Untergang bedeutet[2]), über den er tröstet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie schreiend zur Schlachtbank geschleppte Schweine erleiden.

---

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „*ὅμοιον* (nämlich wie ein solches schreiend abgeschlachtetes Thier) *καὶ ὁ οἰμώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῇ τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, d. h. also, unser Untergang ist ja nur unsere Verknüpfung, durch die unser Geschlecht ꝛc. besteht. Es

So setzt derselbe Autor X, 5 ἐπιπλοκή αἰτίων für die εἱμαρμένη, indem er denselben Trost giebt, daß wir auch bei theilweiser Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk sein sollen, wie dies Negative auch positiv ist, wie wir nur aus derselben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unsere Existenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zustoße, es war Dir von Ewigkeit her ja bestimmt und dieselbe Verflechtung der Ursachen spann von Ewigkeit her zusammen sowohl Dein Bestehen überhaupt, als auch das Zustoßen dieses Ereignisses". Dieselben Stoiker erklärten aber auch, was besonders bezeichnend ist und nicht wenig bestätigend für die Bedeutung, die wir der εἱμαρμένη bei Heraklit angewiesen haben, Zeus selbst als die εἱμαρμένη (s. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenso wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Positiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes" bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I, 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit". In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächst die Aufhebung und das Aufgehobensein des Einzelnen. Diesen zunächst negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber diese negative Macht ist es, die selbst vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne schaffend ist, „rem ex se gignit", wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und diese nothwendige Verknüpfung von Entstehen und Vergehen, von dem negativen und positiven Wesen der Reihe ist eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Berührung oder die Gemeinschaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen siehe bei Gataker ad M. Ant. l. l. und Creuzer Dionysus, Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitisirende Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι hingewiesen und Creuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἔνδεσις die fatalistische Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die positive, Anderem Daseingebende, Seite darin, durch die wir selbst unsere Existenz empfingen, die Hinweisung auf diese Wechselwirkung, und das sich gegenseitige Bedingen des Entstehens und Vergehens, weshalb anstatt der negativen Bestimmung „Untergang" oder der allgemeineren und formellen Bestimmung „Nothwendigkeit" ἔνδεσις gesagt und so der positive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Uebersetzung von Casaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an sich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht bestimmt genug aus.

I. 20. p. 92.). — Was wir durch diese Stellen zu bestätigen gesucht haben, ist, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie schon aus den erstangeführten Worten des Theaetet sich ergiebt, das die Wesenheit des Seins Zusammenbindende, daß sie ihm ein Band, *δεσμός*, ist, daß die Bedeutung dieses Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem Sein ist [1]), daß die heraklitische Nothwendigkeit somit nur dasselbe was auch seine *Δίκη*, nur in positiver Wendung ist, nämlich die Seite des Absoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen selbst dem Einzelnen Dasein und Bestehen verleihet.

Es ist nun gewiß von nicht geringem Interesse, zu sehen, wie es die genau diesen Begriffsmomenten entsprechende, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde, Vorstellung ist, welche wir noch in den heutigen orphischen Hymnen mit *δεσμός* verbunden finden. Im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von diesem Gotte:

„*ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτὸς*
δεσμοὺς ἀῤῥήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον".

„Der Du alles verzehrst und alles auch wieder vermehrest
Der unzerbrechliche Bande Du schlingst ums unendliche Weltall.
(Uebersetzung von Dietsch.)

Diese gedoppelte und gegensätzliche Beziehung des Kronos zur Welt, diese Verknüpfung seines negativen Wesens mit seinem positiven, der Vernichtung selbst mit der Geburt, als deren Einheit er gepriesen wird, werden also die „unzerbrechlichen Bande" genannt, die Kronos um die Welt schlingt, der er gerade durch dieses, an jedes Nichtsein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Bestehen gewährt. Die „Bande" sind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Existenz ihr Bestehen hat [2]).

1) Plato sagt nicht: *ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα συνδεῖ*, dies wäre die gewöhnliche Verstandesvorstellung von dem Causalnexus, in welche die Stoiker allerdings, selbst wo die speculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchschimmert, nur zu oft verfielen, die Vorstellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne selbst darin aufgehoben zu sein. Plato sagt vielmehr *ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*; die Wesenheit des Seins, die Substanz, ist aber selbst schon im heraklitischen Sinne das allgemeine Werden, welches an sich sowohl die beständige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts ist. Beide Seiten zusammenschließend, ist es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtsein ineinanderbindend das Dasein der einzelnen Bestimmtheit durch das Nichtsein der andern zu Stande bringt und so dem Einzelnen reelles Bestehen verleiht.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den Tod p. 352. ed. H. „*ἥνιχ' ἂν ἐκλύῃς φύσεως κεκρατημένα δεσμά*".

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.) gezeigt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit die Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII. Orph. Hymnus [1]) (p. 310 ed. H.), geradezu als „das Band aller Dinge", *δεσμὸς ἁπάντων*" apostrophirt wird

„*ἔστησεν κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας*
ἤνικα πύρφορος αὐγή ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(nach Dietsch.)

Denn daß *δεσμὸς ἁπάντων* hier schlechterdings nur in kosmischem Sinne [2]) genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem, was oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch etwas hinzufügen zu wollen.

---

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam gemacht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp. wie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch-orphische Theologie auszudrücken wäre, als Umwandlung des reinen Apollo-Stadiums, des Moments oder Stadiums der negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen *δεσμοὺς ἀῤῥήκτους* im 13. Hymnus, auch klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Anm. 119., cf. ib. p. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon. v. 468. 469. ed. Herrm.:

ζαθεὴν Σαμοθρήκην
Ἔνθα καὶ ὅρκια φρικτὰ θεῶν, ἄῤῥηκτα βροτοῖσιν

von Herrmann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von *ἄῤῥηκτα* in *ἄῤῥητα* und von *ὅρκια* in *ὄργια* (— beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen —) ganz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne seinen Namen bei Suidas gelesene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107): *Ἀρβαζάκιος Ἴσαυρος — — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τρισὶν ἅμα συγκατειλημμένος πάθεσιν ὥςπερ ἡφαιστείοις δεσμοῖς ἀῤῥήκτοις καὶ ἔμενε γε ἐν αὐτοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία* (cf. Orph. Lap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

Druck von Duncker & Weidling in Berlin.

Die Philosophie
Herakleitos des Dunklen
von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Franz Duncker.
(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Inhalt des zweiten Bandes.

II. Physik.

III. Lehre vom Erkennen.

IV. Ethik.

Druckfehler des zweiten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
21	7. v. u.	adv. Stob.	adv. Stoic.
27	6. „	Finganeus	Fingamus
55	2. v. u.	Alexander Aphrodisias	Alexander von Aphrodisias
59	17. v. o.	und in demselben Maaße statt	und nur in wechselndem Maaße statt
127	7. v. o.	ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι	ἀνάπτεσθαι oder ἅπτεσθαι
139	9. „	unsere Philosophen	unsern Philosophen
141	17. v. u.	von allen Seiten uns	von allen Seiten aus
191	4. „	inter exsuperantis caloris humorisque,	... humorisque vices
237	1. v. o.	und sie schauen nur	schauen nun
245	3. v. u.	ἄνω κάτω, περιχωρέοντα	ἄνω κάτω περιχορεύοντα
247	20. v. o.	Und Simplicius grade a. a. O.	Und Simplicius, grade a. a. O.
267	2. „	oben p. 225	oben p. 255
282	12. „	an ihr, (dieser Weise αὐτοῦ etc.	an ihr, dieser Weise (αὐτοῦ etc.
284	13. u. 14. „	τοῖς τοῦ παντὸς, διοικήσεως	τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως
288	15. „	göttlichen Logos, nach etc.	kein Komma
331	6. „	Uebergang als solcher	als solchen
332	5. v. u.	Heraklit's in seine	Heraklit's und seine
346	20. v. o.	insofern bei, indem sie	insofern bei, als sie
369	4. u. 5. „	entwickelt,	entwickelt hat,
383	3. „	Geräthes	Geräth

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen verbessern. — Druckfehler in den Zahlenangaben der Citate sind in den Indices stillschweigend berichtigt.

II. Die Physik.

§ 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den ontologischen Theil der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von uns daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist; das, was die objective logische Idee bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, dem der Natur wie dem des subjectiven Geistes und der Ethik, zu Grunde liegt. Seine Physik ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen Idee in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt und nach seinem innern Grunde aufgezeigt worden, das Ontologische, Physische und Ethische bei ihm noch nicht, wie in unsrer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete überhaupt für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie ihm vielmehr sämmtlich in die Eine gediegene und ununterschiedene Realität seines Einen göttlichen Lebens und dessen Processes zusammenfließen mußten.

Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Herakleitos wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie mit dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein als die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie zeigen wird, wie weit und in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum concreten physischen System zu realisiren vermochte. Die in unserer bisherigen Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei einerseits gegen frühere und bisheran zum großen Theil bestehende Irrthümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andrerseits uns auch natürlich berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, als wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten.

Begiebt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst

die durch die Ausdrucksweise der Stoiker und der aristotelischen Metaphysik verschuldete Behauptung, daß das Feuer dem Ephesier ἀρχή gewesen sei und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliches Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprincip aller Dinge war.

Diesen Irrthum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen acta agere; denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit ἀρχή genannt werden kann, von selbst, andrerseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als ἀρχή schon durch Schleierm. widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung*) sei, wobei Werden und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ihm, wie Schleiermacher sich p. 452 am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft" sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrem innersten Wesen nothwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die processirende Identität der entgegengesetzten und beständig in einander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrthum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer

---

*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus „— das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der sinnlichen Form, in die sie gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß". (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz" oder „Gesetzwort", weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles was in diesen Worten bereits an sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der angeblichen Veränderung nicht als Negativität, als objectiv-dialectisches Umschlagen des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste" (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff" aufzufassen, der aus der uns umgebenden Welt theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) ꝛc.

als solches ἀρχή war, in dem Sinne wie bei Thales das Wasser, (— ein Irrthum, dessen innere Entstehungsmöglichkeit sich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet sich eigentlich nur bei ganz unbehutsamen Berichterstattern. Denn häufig liegt, wie sich zeigen wird, nur der Schein dieses Irrthums vor. Die älteren Stoiker theilten diesen Irrthum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitische Feuer — freilich hiermit nur in ein anderes, obgleich schon weit weniger arges Mißverständniß verfallend — als eine gewisse allen Dingen zu Grunde liegende ihnen einwohnende und sie bewegende animalische Lebenskraft auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III, 14 p. 540, ed. Cr.) Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo — vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem ... id vivere, id vigere quod caleat, wo es interessant und für späteres beachtenswerth ist, zu sehen, daß also schon unter den älteren Stoikern selbst Streit über die Bedeutung des heraklitischen Feuers war. Cicero hält sich von diesen verschiedenen Auffassungen der Stoiker an die geläufigste und verbreitetste, — aber wahrscheinlich nicht an die esoterischste. Ganz wie bei Cicero, nur noch bestimmter heißt es bei dem dritten vaticanischen Mythographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III. p. 170): „— — quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint animata. Ganz wie die Stoiker fassen meistens auch die Commentatoren des Aristoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er sagt (Comm. in de Coelo f. 151. b.), Herakleitos habe das Feuer als ἀρχή gesetzt „auf die thätige Wirksamkeit des Feuers hinschauend" (*εἰς τὸ δραστήριον τοῦ πυρὸς ἀποβλέψαντες*), oder „auf die belebende und hervorbringende Kraft des Feuers (in Phys. f. 8 a. *Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωόγονον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός*). Anders — obgleich die Worte möglicherweise einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweise des Aristoteles (Phys. I, 6.) geleitet, — [welcher mit Recht den Ephesier mit unter denen versteht, welche annehmen, daß „Eine gewisse Natur" dem All zu Grunde liege (*μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν*), weshalb er dies Allem zu Grunde liegende (*τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή*, a. a. O.) mit dem identificirt, was bei ihm ἀρχή ist] — von Heraklit sagt, daß er das Feuer dem Einen und Seienden zu Grunde gelegt habe. (*ἄλλοι δὲ τῶν φυσικῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ὄντι*, Alex. Aphrod. Comm. in Metaphys. Scholia ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Auseinandersetzung p. 443 — 452 zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten ausspricht, daß dem Herakleitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war". Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit dem Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Princip Heraklits gewesen ist und ἀρχή bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Proceß zu sein. Es ist reine, beständig in einander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der andern identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der Aufhebung des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist perennirendes Nichtsein der Materie, die eben deshalb als sein Gegensatz gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existirt. Es hat so sein Sein nur in dem Gegentheil seiner selbst und dessen Aufhebung. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht blos reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines Sichselbstverzehren, es ist nicht nur Negation, sondern objective seiende Negativität. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines Gegentheiles, ist es selbst aufgehoben und zu Grunde gegangen; es hat sein Sein nur in seinem eigenen Nichtsein und sein Sein besteht gerade darin, sich selbst unausgesetzt zum Nichtsein zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochen sich von sich selbst abstoßende Dialectik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegentheil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Proceß im philosophischen Sinne, weil es die Existenz ist, welche nur im perennirenden Nichtsein ihrer selbst ihr Sein hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegentheil ist und in diesem beständigen

und ungetrennten logischen Umschlagen ihrer Momente in einander ihr Bestehen hat.

Das Feuer ist daher dem Ephesier nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Nothwendigkeit ꝛc. die objective Darstellung dieser processirenden Einheit des Sein und Nicht; es ist nichts anderes, als das weltbildende Alles durchwaltende Gesetz selbst, dessen reinste Darstellung und Realität es ist, — und wiederholt ist bereits die Nothwendigkeit nachgewiesen, vermöge welcher Heraklit diesen seinen speculativen logischen Begriff nicht als solchen, sondern nur in objectiven Instanzen und Wesenheiten (physikalischen wie geistigen) herausringen konnte, die ihn bedeuten und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entsprechende der ihnen anklebenden sinnlichen oder unsinnlichen einzelnen Bestimmtheit Ursache der unendlichen Abwechslung dieser innerlich identischen Namen wird, deren aber keiner für sich dazu gelangen kann, diese Bestimmtheit an sich selbst zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objectiv seiende faßt.

Diese Natur des heraklitischen Feuers, welche bereits eine erste Erklärung davon enthält, wie die Berichterstatter dazu kommen konnten, das Feuer als solches bei ihm als *ἀρχή* zu setzen, hat sich uns bereits als nothwendiges Resultat unserer gesammten bisherigen Darstellung ergeben. Sie muß sich aber ebenso auch selbständig und von neuem aus der Betrachtung seiner Physik und der Uebereinstimmung derselben mit dem Bisherigen bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieser Auffassung der gegensätzlichen Natur des Feuers noch bei späten, sich mit stoischer Philosophie befassenden Schriftstellern hervortreten sehen, so betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugethanen Dionysius von Halicarnaß, welcher diese Anschauung des Feuers — und wahrscheinlich deutlicher für uns, als für den Schriftsteller selbst — zu Grunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikanischen Excerpten seiner verlorenen Bücher (Scriptorr. Veterr. Collect. T. II. p. 497. c. XXXVI.), in welcher jener Geschichtschreiber von einem Blitz*) erzählend, der im Krieg der Römer gegen

---

*) *κεραυνός*. Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283., daß Heraklit gerade auch den Blitz — offenbar wohl wegen seiner so augenblicks verlöschenden i. e. in das Gegentheil umschlagenden Natur — als sein unsinnliches Feuer und sein alles durchwaltendes Princip ausgesprochen hat: „„*Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*““ *τούτεστι κατευθύνει· κεραυνὸν*

die Samniter in das römische Lager einschlug, die Blitze wegen ihrer Feuersnatur qualificirt als „Umwandlungen des zu Grunde Liegenden, in das Gegentheil wendend die menschlichen Geschicke" (*μεταβολαὶ τῶν ὑποκειμένων, εἰς τἀναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίνας τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer selbst sei zuerst gezwungen, seine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach Unten getragen wird, da ihm vermöge seiner Natur nicht erlaubt sei, auf der Erde zu lasten, sondern von der Erde nach Oben sich kehrend zu wandeln. Dies beweist auch, fügt er hinzu, unser Feuer, welches, ob es nun ein Geschenk des Prometheus oder des Hephästos ist, sobald es die Bande löst, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird zu jenem ihm verwandten. Wenn also, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine starke Nothwendigkeit dazu gezwungen, auf die Erde herabsteigt, so bedeutet dies „Umwandlungen und Wendungen ins Gegentheil, *μαντεύεται μεταβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοῦ ἔμπαλιν*".

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieser Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker sogar ihren bekannten systematischen Aberglauben mit den heraklitischen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jenem Autor selbst offenbar schon ganz unverständlich gewordenen, aber bei den Stoikern vielleicht nie gänzlich verloren gegangenen Ueberlieferung von der wahren heraklitischen Anschauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls ist es bei weitem interessanter, die alten Spuren jener oben geschilderten und von uns für das System Heraklits in Anspruch genommenen Anschauung von der logisch-gegensätzlichen Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber uralte und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin diesem naiven und treuherzigen Berichterstatter nicht zu glauben? — speciell ägyptische vor. „Die Aegypter glauben, sagt Herodot[1]), als er die Gräuel des Cambyses schildert (III, 16.), daß das Feuer ein leben-

---

τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. „„Alles durchwaltet der Blitzstrahl"" — so sein ewiges Feuer nennend; er sagt aber, daß dieses das vernünftige Feuer sei und die Ursache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alls".

1) *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*

diges Thier sei, daß es selbst Alles verzehre, was es ergreift, aber gesättigt von der Nahrung es selbst sofort hinsterbe zugleich mit dem von ihm Verzehrten".

Unläugbar tritt hier hervor, wie jene gegensätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegentheils bestehende und doch in dieser Aufhebung zugleich sich selbst aufhebende Natur des Feuers es war, welche frühe die Anschauung der Völker des Alterthums schlug und zu naiven, hell-dunklen sinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieser ägyptischen Auffassung als dunkle sinnliche Vorstellung derselbe Punkt zu Grunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der absoluten Gegensätzlichkeit und Entgegensetzung in sich selbst dem heraklitischen Feuer vindicirten, und merkwürdig klingt das herodotische *συναποθνήσκειν* an die heraklitische Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der andern Elemente ineinander stets als ein Sterben und einen Tod derselben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja diese Parallele ist so schlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitischen Elementarproceß zum Theil mit Bruchstücken des Ephesiers selbst schildert, und ohne an jene ägyptische Anschauung zu denken, dabei von selbst auf dasselbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengesetzte ist, so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird Jenes „„des Feuers Tod der Luft Geburt"", denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt ausgelöscht oder sich durch sich selbst verzehrend"[1]).

Im Grunde ist es auch nur derselbe Gedanke der Negativität der logischen Gegensätzlichkeit, welchen Theophrastos als die charakteristische und specifische Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt sein Buch de igne (Theophrasti Opp. ed. Schneider. et Link. T. I. p. 705[2]) — hat von allen Elementen die eigenthümlichsten Eigenschaften. Denn Luft, Wasser und Erde vollbringen nur die physikalischen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt

---

1) De primo frigid. p. 949. p. 843. Wytt.: — — *σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „„Πυρὸς θανατὸς ἀέρος γένεσις"" θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὥσπερ ζῶον, ἢ βίᾳ σβεννύμενον, ἢ δι' αὑτοῦ μαραινόμενον.*

2) *Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἁπλῶν. Ἀὴρ μὲν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικάς, αὐτὸ δὲ αὐτοῦ γεννητικὸν οὐδέν, τὸ δὲ πῦρ γεννᾷν καὶ φθείρειν πέφυκεν αὑτό· γεννᾷν μέν, τὸ ἔλαττον τὸ πλέον, φθείρειν δέ, τὸ πλέον τὸ ἔλαττον.*

sich selbst. Dem Feuer aber ist die eigenthümliche Natur geworden, sich selbst zu erzeugen und sich selbst auch aufzuheben; sich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, sich aufzuheben aber, indem von selbst aus dem größeren ein kleineres wird". Denn was ist hier dem Gedanken nach Anderes ausgesprochen, als eben jene ihr Gegentheil in sich selbst und wieder ihr Sein beständig durch sich selbst in ihr eigenes Nichtsein umwandelnde, sich selbst aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophrastos keineswegs blos als seine eigene Idee an; er giebt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (*τῶν παλαιῶν*) entsprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, gesagt hätten, das Feuer suche Nahrung (*ζητεῖν τὴν τροφήν*).

Wenn also derselbe Simplicius, der uns so oft sagt, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχή* gesetzt (z. B. in Phys. f. 24. b. f. 111. b. f. 60. b. etc.), uns plötzlich an einer andern Stelle versichert, er habe die „Gegensätze als *ἀρχή* gesetzt" (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο*, Comm. in Categ. p. 105. b.), so ist hiernach zwischen beiden Aussprüchen gar kein Streit und Widerspruch. Denn das Feuer ist eben dem Heraklit diejenige Existenz, welche den processirenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts Anderes als eben nur diesen processirenden Gegensatz bedeutet. Und wenn nun derselbe Simplicius ausdrücklich wieder an so vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einige Natur als die Grundlage von Allem, auch der Gegensätze, aufgestellt und wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegensetzt, welche aus den entgegengesetzten Principien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44. *οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ.*, in de Coelo f. 145 und 148, wo er zu den *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες*, im Gegensatz zu jenen gezählt wird ꝛc.), so ist bei dieser Auffassung des Feuers — aber auch nur bei dieser — zwischen allen drei Versicherungen nicht der geringste Widerspruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengesetzte Principien, wie z. B. Empedokles Liebe und Streit, als weltbildendes Princip und *ἀρχή* hingestellt, sondern nur das eine im Feuer dargestellte Princip der aus sich selbst in ihr Gegentheil beständig umschlagenden Bewegung, — während jener Widerspruch allerdings gleichfalls nicht zu beseitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. diesen p. 408 u. a. and. O.), statt von diesem Princip der logischen Bewegung in sein eigenes Gegentheil, von dem Streit zweier entgegengesetzten, rein physischer und örtlicher Bewegungen ausgeht.

Wem inzwischen die logisch-gegensätzliche Natur des heraklitischen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinste erscheinende Darstellung seines Gedankens des processirenden Gegensatzes war, nicht aus der bisherigen Entwickelung der heraklitischen Philosophie klar geworden ist, dem wird ein solcher Beweis selbstredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem Solchen dieser Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im gesammten System des Ephesiers einnimmt.

Es frägt sich daher zunächst, ob nicht gegenüber jenen bekannten spätstoischen Berichten eines Pseudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. A., welche das Feuer in der unvorsichtigen und grob mißverstehenden Weise, wie das Wasser bei Thales, als heraklitische ἀρχή setzen, und andererseits gegenüber jener schon einsichtsvolleren und heller sehenden, aber doch in letzter Instanz das Richtige ebensowenig treffenden, schon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrschenden Ansicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes physischen Lebensfeuers, diese Lebenswärme selbst aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, sondern das wahre und höchste dem Sein der Welt zu Grunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Princip gewesen sei, — es frägt sich, sagen wir, ob nicht gegenüber diesen Ansichten irgendwo bei einem alten und anerkannt zuverläßigen Gewährsmann ein Bericht existirt, welcher die wahre Natur des heraklitischen Feuers und seiner Stellung im Systeme des Ephesiers besser hervortreten läßt und sich eignet, bei der Entwickelung seiner Naturphilosophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es sich aber darum, den anerkannt besten Zeugen zu finden, so werden sich Aller Blicke von selbst auf Platon richten.

Untersucht man nun, was Platon etwa hierüber gesagt hat, so ist schon das bei näherer Betrachtung höchst wichtig, daß, während es den späteren Zeugen — und zwar gerade umsomehr, je später und schlechter sie sind — so vorzugsweise geläufig ist, daß das Feuer das Princip des Herakleitos gewesen sei, von Platon gerade, so oft er auch auf Heraklit zu sprechen kommt, bald das Eine sich von sich Unterscheidende, welches im Unterscheiden seiner von sich selbst sich stets mit sich selber eint, bald auch der absolute Fluß und die Bewegung nach Unten und Oben, bald der Satz, daß niemals etwas sei, sondern Alles immer nur werde, bald auch die Harmonie ꝛc., niemals aber das Feuer als Princip Heraklits angegeben wird. — Schon dies negative Resultat ist

höchst wichtig, da es zeigt, wie Platon die logische Gedankennatur des heraklitischen Absoluten sehr wohl aufgefaßt und trefflich gesehen hat, wie hierin gerade, und nicht in der Hülle der physischen Einkleidung, das Wesen der heraklitischen Philosophie bestehe.

Allein wenn wir soeben sagten, daß Platon niemals das Feuer als das absolute Princip des Ephesiers ausgesprochen habe, so müssen wir hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in gewisser Weise berichtet.

Diese Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stellung des heraklitischen Feuers, sondern das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie überhaupt nach Inhalt wie Form in classischen Meisterzügen hervortreten; sie stellt in einem plastischen Bilde die Grundzüge dessen dar, was wir uns über die Philosophie des Ephesiers und seine Darstellungsweise so vielfach auseinanderzusetzen und von verschiedenen Seiten her nachzuweisen bemüht haben.

Diese Stelle ist es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitischen Feuers der Anfang zu machen ist, und sie muß umsomehr hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergesetzt werden, als man merkwürdigerweise noch stets an ihr vorübergegangen ist, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzudringen. „Das Gerechte selbst (*αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*) — sagt Sokrates im Kratylos p. 412. D. — ist schwierig (zu erklären). Denn bis zu einem gewissen Punkt zwar scheinen die Meisten darüber einig, weiterhin aber streitiger Meinung zu sein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten darin an, daß es nichts Anderes sei, als dies: sich zu bewegen. Durch alles dieses aber gebe es ein gewisses Hindurchgehendes (*διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξίον*), durch welches alles Werdende werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); dies sei aber das Schnellste und Feinste (*εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον*); denn nicht würde es sonst durch alles selbst schon in Bewegung Befindliche hindurchgehen können (*διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinste wäre, so daß nichts es von sich abwehren kann, und auch das Allerschnellste, so daß es selbst sich aller andern Dinge wie im Verhältniß zu ihm selbst stillstehender bedient (*ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Da es aber nun alles Andere durch es hindurchgehend (*διαϊόν*) durchwaltet (*ἐπιτροπεύει*), so wurde sein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt[1]) (indem er, der Name, des Wohlklangs wegen ein *κ*

1) Gerechte und Gehrechte, oder, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Kratylos die Etymologie wiedergiebt, das „rechte Gehende".

hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben sagte, stimmen die Meisten überein, daß dies das Gerechte sei. Ich aber, o Hermogenes, der ich besonders begierig danach bin, habe alles dieses als ein Geheimniß erforscht, daß dies das Gerechte und das Ursächliche ist — denn das, durch das (δι' ὅ) etwas wird, ist eben die Durchsache oder Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so.[1]). Wenn ich nun aber, nachdem ich dieses gehört, sie nichtsdestoweniger ganz ruhig weiterfrage: was ist denn aber nun, o Bester, das Gerechte, wenn sich dieses so verhält? so scheine ich ihnen schon weiter zu fragen, als sich ziemt und über die Schranken hinauszuspringen. Denn hinlänglich, sagen sie, hätte ich erfahren und gehört, und sie beginnen, indem sie mir nun den Mund stopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas Anderes zu sagen und stimmen nicht mehr überein; denn der Eine sagt, das Gerechte sei die Sonne; denn diese allein durchwalte (ἐπιτροπεύει), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (διαϊόντα καὶ κάοντα), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem Andern erzähle[2]), als hätte ich daran etwas gar Herrliches gehört, so lacht mich dieser aus, nachdem er es angehört und frägt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen sei, wenn die Sonne untergegangen[3]). Und

---

1) δὶ ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα. Wir sind bei diesen Worten der Schleiermacher'schen Uebersetzung des Plato, von der wir sonst der größeren Wörtlichkeit willen meist abgewichen sind, gefolgt, obwohl wir es dahin gestellt sein lassen wollen, ob sie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unsern gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob man mit Buttmann statt ἰδίᾳ vielmehr διακόν oder was uns richtiger scheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) lesen will καὶ τὸν Δία καλεῖν ἔφη τις κτλ. „und es sagte mir auch einer, recht sei es dies Zeus dieserhalb zu nennen" oder ob man endlich mit Stallbaum bei ἰδίᾳ bleiben will.

2) Mit dieser Stelle über die Sonne vgl. man die später zu analysirende Stelle des s. g. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446. G. 91. Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemessenen Namen für das ätherische Feuer erscheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II, 15. über die Sonne gesagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis etc. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus, vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweise werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem System des Ephesiers spielt. Einstweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben Th. I. p. 248, 5.

3) In der That hat Heraklit selbst sein Absolutes gerade so als „das nicht Untergehende" (Feuer, Licht) „τὸ μὴ δῦνον" von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgeschieden, siehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II. c. 10. p. 229. Pott.; siehe weiter unten.

wenn ich nun wieder begierig weiter forsche, was dieser wohl sagt, so sagt er, das Feuer selbst sei es (sc. das Gerechte). Das ist aber gar nicht leicht zu verstehen! Ein Anderer aber wieder sagt, nicht das Feuer selbst sei es, sondern das Warme selbst im Feuer (ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν). Ein Anderer aber heißt mich alle diese auslachen, es sei das Gerechte ganz dasselbe, was Anaxagoras sagt, der Gedanke sei es: denn dieser, sagt er, sei es, der selbstherrschend und mit nichts Anderem gemischt die Dinge ordne durch Alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren suchte, was es wohl sei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforschten, sein Name, der scheint ihm dieserhalb gesetzt zu sein".

Und kaum hat Sokrates diese lange Schilderung, welche offenbar von der etymologischen Untersuchung ausgehend in eine reale Darstellung abschweift und daher auch in den letzten Worten selbst diese letztere als für den etymologischen Zweck eigentlich nicht nothwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den historischen und bedeutsamen realen Charakter dieses Gemäldes keinen Zweifel zu lassen, zuruft: „Dies hast Du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus Dir selbst improvisirt".

Diese Stelle ist noch niemals objectiv aufgefaßt worden. Und doch braucht sie dies nur zu werden, um sofort alle die Aufschlüsse über die Natur des heraklitischen Feuers, sowie der heraklitischen Philosophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Theil schon in den ersten Capiteln dieser Untersuchung entwickelt und seitdem nachgewiesen zu haben glauben. Alle diese mühsam von uns constatirten Momente läßt Platon als die sinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade ist Platon ebensosehr plastischer Künstler als Philosoph, weil er die begriffliche Entwickelung und reine Gedankendialectik, wie sie sonst in der Philosophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinandersetzung auftritt, in reale Gestalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geschehens und die mit dieser Form gegebenen sinnlichen Züge zu fassen weiß.

Als ein solches plastisches Bild ist diese Stelle aufzufassen. Platon schildert uns in derselben zunächst die Uneinigkeit der Schüler des Ephesiers unter sich selbst darüber, was doch eigentlich das Grundprincip ihres Meisters, das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte sei, und die Vielheit der für dasselbe unter ihnen cursirenden Bezeichnungen und

Namen. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleichfalls festzuhaltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten selbst, darüber, daß es das durch Alles Hindurchgehende, daß es Das sei, wodurch alles Werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsinnlichste sein müsse, um alles Sinnliche durchdringen zu können, darüber endlich, daß alles Andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche Sinnliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung sich zu dieser absoluten Bewegung wie stillstehendes verhalte und von ihr als solches behandelt werde, — alle Heraklitiker als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächliche Moment ist endlich der in dieser Stelle in der Uneinigkeit der Heraklitiker über die Benennung dieses Gerechten enthaltene objective Fortgang. Der objective Fortgang, der wahrhafte sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis Ende durchziehende und steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Princip, das sich durch Alles Hindurchziehende und somit Allgemeine, nichts Sinnliches sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Verinnerlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name dieses Princips, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend, fortgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte des Princips adäquatere Darstellungen herausgerungen werden. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Princip sei die Sonne, diese reinste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens und Verlöschens als Object (s. unten § 23.), dieses allgemeine Lichtprincip, das Alles durchwaltet. Der Zweite aber lacht diesen Ersten aus und frägt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen vorhanden sei, wenn die Sonne untergegangen. — Man bemerke, welcher Gedanke dieser Replik zu Grunde liegt. — Offenbar kein anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne bestimmte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches und örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute aber, das Alles durchdringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst sich ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte mit Untergang behaftete Existenz sein. Der Zweite giebt daher anstatt der Sonne das „Feuer selbst" (*αὐτὸ τὸ πῦρ*) als dies Princip an. In der That, gegen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Object ist, ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine unsinnlichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist noch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Princips. Darum wird jetzt zwi-

schen dem sinnlichen und einem unsinnlichen Feuer unterschieden; nicht das unmittelbare physikalische Feuer, nicht „das Feuer selbst“, sondern ein inneres unsinnliches Princip des Feuers, das Warme im Feuer (τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἔνον), das Feurige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), ist das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte. — Mit dieser physiologischen Bestimmung ist eigentlich bis an die Grenze dessen gekommen, was in der Verinnerlichung des Princips auf dem Boden der Physik geleistet werden kann. Kaum ist diese Bestimmung getroffen, als sich ein anderer Heraklitiker erhebt (der aber, wie wohl festzuhalten ist, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebensosehr Heraklitiker ist, als er durch den freien Ausdruck schon über Heraklit hinausgeht) und den einzigen noch möglichen Fortschritt thut, indem er die tiefste und innerste Wahrheit, das verschlossene Geheimniß der heraklitischen Philosophie wie mit einem Blitzschlag offenbarend sagt: das Princip Heraklits sei nur an sich das, was Anaxagoras als νοῦς ausspreche; es sei der Gedanke, denn diesem allein käme zu, was Heraklit als das Wesen seines Princips schildere, alleinherrschend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermischt und Alles durchdringend zu sein.

Um jeden Zweifel über diese Auffassung zu beseitigen, muß man mit dieser Stelle noch die bereits Th. I. p. 17 u. 39 sq. erörterte Stelle des Theaetetos vergleichen, in welcher Platon gleichfalls diese Vielheit räthselhafter Benennungen ihres Absoluten schildert, mit welcher die Heraklitiker abwechseln und die sie wie Pfeile auf den Frager abschnellen, die aber dennoch nur „neu umbenannte“ (μετωνομασμένα) zu einander, innerlich also von identischer Bedeutung seien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle diese Züge plastisch angebracht sind, welche unsere bisherige Untersuchung über das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie ergeben hat.

Das ungeheuere Ringen dieser Philosophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Absoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die sinnliche Form des Seins getilgt sei, die hieraus entspringende Vielheit der Namen desselben, in deren jedem aber dieselbe Unangemessenheit der sinnlichen Form für den absolut unsinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entsteht, die innere ansichseiende Identität des heraklitischen Princips mit dem νοῦς des Anaxagoras, die Identität aller dieser Namen, Sonne, Feuer, Wärme und der Dike oder des durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Gesetze des Gegensatzes bildenden

Logos und als identisch mit Harmonie, Krieg und Nothwendigkeit kennen gelernt haben, somit die schon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen andern Namen gegebene logische und durchaus nicht physikalische Natur dieses Feuers und dieser Wärme, insofern sie das Princip Heraklits bedeuten sollen, — Alles dies weiß Platon und stellt es uns in plastischer Anschaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer andern Stelle (Theaet. p. 153. p. 80 St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu sprechen und bleibt auch hier jener Auffassung treu. Er hat soeben Heraklit selbst genannt und ihn in seiner Weise mit Homer in Bezug auf seine Theorie der Bewegung zusammengestellt und ausdrücklich die logische Natur dieser Bewegung hervorgehoben, indem er zeigt, sie bestehe darin, daß niemals etwas sei, sondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das seien hinlängliche Beweise für diese Theorie, daß die Bewegung das scheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtsein und Untergang; „*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως, τούτω δὲ κινήσει· ἢ οὐχ αὗται γενέσεις πυρός*“; „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles Andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Drehen und Reibung; dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?“

Wieder also identificirt Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit und wieder deutet er an, daß beide nicht als solche, als physikalische Existenz, das Princip Heraklits sind, daß sie als physikalische Existenzen zwar „das Andere“ erzeugen, aber doch als solche selbst nichts Erstes, sondern selbst erst der Bewegung entstammt und nur deren erste und reinste Realisation sind.

Es sind daher nur ganz heraklitischen Inhalts zwei Stellen der hippokratischen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon sowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieses Princip von der physikalischen oder — im engeren Sinne des Worts — physiologischen Wärme, wie von dem physikalischen Feuer gleich sehr abscheidende Unsinnlichkeit und Gedankennatur desselben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platonischen der concreten Sprachweise Heraklits sich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitischen Berichterstattern, sondern in den eigenen Fragmenten des Ephesiers wiederholt begegnen. Die erste ist de diaeta I. c. 11. T. I. p. 639. Kühn: „*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄφοφον καὶ ὄφει καὶ ψαύσει· ἐν τούτῳ ψυχή, νοῦς, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος*

ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον". Die Superlative „das wärmste und dauerhafteste Feuer", sowie die fernere nähere Beschreibung „welches alles beherrscht, sich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht" ꝛc. ꝛc., sollen dieses principielle Feuer von jedem sinnlichen Feuer unterscheiden, und zeigen uns die Identität desselben mit dem λόγος, dem intelligiblen Gesetze der reinen umschlagenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welcher gleichfalls stets als διέπων, διοικῶν ἅπαντα κτλ. bei Heraklit bezeichnet wird (s. oben §§ 13. 14.). Die absolute Unruhe seiner stetigen in sich selbst erzitternden Bewegung ist durch das οὐδέκοτε ἀτρεμίζον sehr gut ausgedrückt.

Daß alles in diesen Worten vom Feuer Gesagte auch von der Wärme gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort θερμότατον a. a. O., sondern noch deutlicher auch aus einer Stelle einer andern, obwohl gleichfalls unechten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeschriebenen, bald abgesprochenen hippokratischen Schrift (de carnibus I. p. 425. Kuehn.): „δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι" [1]); „es scheint mir, was wir das Warme nennen, unsterblich zu sein und alles zu denken und zu sehen und zu hören und alles zu wissen, sowohl das Seiende als das, was in der Zukunft sein wird". Es liegt hier wiederum handgreiflich am Tage, wie dieses Warme bei Heraklit, „das Warme selbst" (αὐτό τὸ θερμόν) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden physischen Lebenswärme verschieden ist, und nur den sinnlicheren, auch eine einzelne Erscheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer" verinnerlichend, die gedankenmäßige, logische Wesenheit des Feuers bezeichnen soll. Es ist daher mit dem Ausdruck „das Warme" bei Heraklit nichts von seinem „Feuer" irgend Verschiedenes gesagt; es ist nur ein Fortschritt im Ausdruck selbst gemacht, indem dieser bereits um eine Stufe mehr verallgemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten

---

1) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle fast wörtlich das Fragment (siehe § 15.) von dem Einen Weisen, welches darin besteht, die γνώμη zu wissen ꝛc., und vgl. besonders auch das daselbst über die Futurform κυβερνήσει Gesagte. — In der o. a. hippokratischen Stelle geht es übrigens, was für Späteres hier zu bemerken ist, bald darauf fort „und es scheinen mir die Alten dieses Warme Aether genannt zu haben" (καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα).

Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausiblern Mißverständniß, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Princip sein könne, z. B. die älteren Stoiker und die Commentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Princip des Ephesiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in Bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Princip Heraklits, das durch Alles Hindurchgehende, als ein Solches, „durch welches alles Werdende erst wird" (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles Werdende nur ein aus jenem Principe abgeleitetes Sinnliches und Endliches, jenes absolute Princip des Ephesiers selbst aber kein *γιγνόμενον*, kein Werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach Oben aus der Rückwandlung der andern Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarproceß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener andern Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Warme und das Feuer, welches zwar alles Andere erzeugt und durchwaltet, (*ὃ δὴ καὶ τἄλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nichts Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Princip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos combinirt, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes wahrhaft erstes und oberstes Princip bei Heraklit existirt haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Princip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles Andern ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herr-

schenden Ansicht über Heraklitos steht — ein Ungewordenes, nicht ein Werdendes, sondern ein schlechthin Seiendes ist [1]).

Meint man aber, daß wir hierbei zu sehr die Worte Platons auf ihre, wenn auch freilich unläugbare Consequenz hindrängen, so würden wir zunächst einen solchen Einwurf bei platonischen Worten überhaupt für schwerlich begründet erachten. Glücklicherweise ist aber Simplicius da, um uns mit dürren Worten zu bestätigen, was wir als die Consequenz der platonischen Stellen entwickelt haben.

„Die Einen — sagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137 Scholia Berolin. p. 508, 25.) zu der Stelle des Arist. de Coelo III, 1., die vier Meinungen über das Werden (*τὴν γένεσιν*) durchgehend, — nehmen gänzlich das Werden (*τὴν γένεσιν*) hinweg, alles Seiende für ungeworden erklärend, weil es von dem Entstehenden und Vergänglichen keine Erkenntniß gebe, indem sie immer stießen, wie Parmenides und Melissos zu sagen schienen; die Andern (befinden sich) im directen Gegensatze zu diesen, wie Hesiod, der auch sein Erstes werden läßt [2]) (sagend): „Aber zuerst nun wurde das Chaos". Andere aber lassen zwar alles Andere werden, Eines aber allein, das Allgemeine zu Grunde Liegende, erklären sie für ein Ungewordenes, aus welchem Alles Andere wird, wie Heraklitos (*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν* [3]) *ὑποκείμενον, ἀγένητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται, ὥσπερ Ἡράκλειτος*), die Vierten endlich nehmen nichts für einen ungewordenen Körper an, sondern sagen, daß Alles werde und zwar Alles eben aus Körperlichem zusammengesetzt sei". —

Auf das Wörtlichste also mit Platon übereintreffend, lehrt uns

1) Und es ist wohl überflüssig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich uns schon lange die unsichtbare Harmonie oder der *λόγος*, das Gesetz der ideellen, stets in den absoluten Gegensatz ihrer Momente umschlagenden Identität von Sein und Nichtsein als ein solches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Untersuchung in diesem Theile möglichst ohne Voraussetzung der im ontologischen Abschnitt gewonnenen Resultate führen, um das in diesem Gebiete Entsprechende möglichst selbständig hervortreten zu lassen.

2) *οἱ δὲ ἀπ' ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος, καὶ τὸ πρώτιστον τῶν παρ' αὐτοῦ γένεσθαι λέγων „ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'"*.

3) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als sein tiefstes Princip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, siehe § 39.) Eins, sowie § 13. über sein damit identisches Allgemeine gehabt haben und bei der Lehre vom Erkennen (§§ 28. 29.) noch haben werden. Es kann schwerlich eine entscheidendere Bestätigung für unsere Auffassung jenes Einen und Allgemeinen und für die Identificirung oder Reducirung des sogenannten *περιέχον* auf dieses *κοινόν* geben, als sie in dieser Stelle des Simplicius vorliegt.

Simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberste und absolute Princip bei Heraklit, sein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes sei, aus welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und umsomehr Gewicht muß man auf diese Stelle des Simplicius legen, als sie einerseits den ihm selbst sonst so geläufigen Erklärungen, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* sei, so direct widerspricht, und andrerseits Heraklit so ausdrücklich Denen entgegensetzt, welche auch ihr Erstes ein Gewordenes sein lassen (sowie Denen, die nur Körperliches und aus körperlicher Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieser Punkt bereits durch die Uebereinstimmung des Platon und des Simplicius über jeden Zweifel erhoben ist, so wird er endlich auch noch durch die fast noch bestimmtere Erklärung des Aristoteles, die auch den Simplicius zu jener Einsicht veranlaßt hat, festgestellt; „Die Andern aber, sagt Aristoteles[1]), sagen, daß zwar alles Andere werde und fließe und nichts fest sei, ein gewisses Eines aber beharre allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles dieses (fließenden Seins) ist[2]), was sagen zu wollen schienen sowohl viele Andere, als auch Herakleitos der Ephesier".

---

1) De Coelo III, 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

2) Diese letzten Worte sowie das *ὑπομένειν*, über die man bisher als sich von selbst verstehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich sein, wenn dieses „Eine und Beharrliche" jene im unablässigen Wandel seiner Momente bestehende Identität des Gegensatzes mit sich selbst ist, welche wir als die Wandelbewegung des demiurgischen Logos nachgewiesen haben. — Man ersieht übrigens aus dieser Stelle des Aristoteles über das heraklitische Eine, dessen Natur es ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und über dieses Andere, dessen Natur es ist, von jenem *μετασχηματίζεσθαι*, so deutlich wie vielleicht nirgends wieder, daß die stoische Unterscheidung ihres Gottes als des absoluten *ποιόν* (*τὸ ἰδίως ποιόν*) und der Materie als des schlechthinnigen *ἄποιον* nichts ist als eine bloße logische Entwicklung und Benennung dieser schon bei Heraklit gegebenen Bestimmung. Die Identität liegt noch bis auf die Worte selbst erkennbar vor, wenn man mit der aristotelischen Stelle z. B. folgende des Plutarchs über die Stoiker (de comm. not. adv. Stob. p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γάρ ἐστι* (die Materie) *καὶ πάσας, ὅσας δέχεται, διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχηκεν, εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων* (*κινεῖ*) *καὶ σχηματίζειν μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich ersieht man bereits aus der bloßen Vergleichung dieser beiden Stellen, wie auch in jener von Heraklit handelnden des Aristoteles das *ἓν μόνον σχηματίζον* nichts anderes als der *λόγος* ist.

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Princip des Ephesiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein Ungewordenes — er nennt es sogar ein Beharrendes[1]), — aus welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur alles Existirenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach Oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, entstanden, sind zwar das Andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst abgeleitet und gezeugt aus einem Bewegungsprincip.

Dies festgewonnene oberste Princip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsproceß nur in dem Verhältniß stehen, daß es diesen Elementarableitungsproceß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, daß aber umgekehrt kein Weg existirt, welcher aus dem Proceß der Elemente in aufsteigender Linie wieder in jenes oberste Princip hineinführt. Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach Oben Entstehendes.

Und daher können wir denn jetzt auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, kühn den heraklitischen Antheil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII. § 738. p. 592. ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque transfusiones elementorum;

---

1) Oder Bleibendes (*ὑπόμενον*). Schleiermacher p. 447 stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. Die heraklitische Bewegung ist nur Uebergang eines Jeden aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale Bewegung findet bei jenem Principe, beim Logos, nicht Statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins untheilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein *ὑπόμενον*, ein Beharrendes, nennen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachricht, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV. p. 159. Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Eine und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, *Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἀκίνητον καὶ πεπεράσμενον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηκέναι.* (falls man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften *ἀεικίνητον* vermuthen will.)

nam ex informi materie primus ignis, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, item fit adscensio et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre ignis; ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri". „Sieben ist ferner die Zahl der Kreise und ebensoviel die der Planeten, ebensoviel auch die der Elementarumwandlungen. Denn aus der formlosen Materie entsteht zuerst das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Wasser, aus dem Wasser die Erde; ebenso geht der Weg nach Oben vor sich, und aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer; aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden". Daß Martianus hier den heraklitischen Elementarweg nach Oben und Unten schildert, liegt auf der Hand und zeigt auch sein eigener Ausdruck: adscensio. Ebenso auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platonischen Timäus (p. 49 sq.) und die aristotelische s. g. fünfte Materie [1]) dabei im Auge hat und mit Bezug hierauf die Ausdrücke materies informis, incomprehensa gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Untersuchung über das eigentliche Verhältniß Heraklits zum Timäus einzulassen, scheint uns soviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar diese Bezeichnung als incomprehensa materia auch mit Rücksicht auf den Timäus und andere Philosopheme wählt, daß aber die Stelle insofern als sie an die Spitze des Elementarprocesses ein Princip setzt, aus welchem alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach Unten erzeugt werden, in welches aber der (weil sich das auf dem Wege nach Oben erzeugte Feuer sofort wieder nach Unten in Wasser umwandelt) in seinem eigenen Kreislauf beschlossene Elementarweg nicht wieder zurückführt, als echter heraklitischer Bericht zu fassen ist. —

Wir wissen freilich, daß dies allen Berichten über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu widersprechen scheint. Aber abgesehen auch von der authentischen Bestätigung, welche dieser Punkt im Verlaufe unserer Untersuchungen noch gewinnen dürfte, sowie davon, daß jene Berichte über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* dadurch, wie sich zeigen wird, durchaus nicht als falsch, sondern blos als

1) Für jeden Kundigen aber wird schon hier transparent sein, daß nach unserer Ansicht die aristotelische materia quinta eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat und zwar auch bei ihm, wie sich später herausstellen wird, in nichts anderem, als in seinem — Aether. Dieser heraklitische Aether mußte sich bei Aristoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die seit Empedokles constante Hinzufügung der Luft auf die Vierzahl gebracht worden waren, von selbst als fünfte Materie bestimmen.

nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Nothwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen späten und unzuverlässigen Zusammenstopplern philosophischer Meinungen wie der Pseudo-Plutarch, Diog. L. ꝛc. ausführlich vorliegenden Berichte über die elementarische *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen, wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welche obwohl das Andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst gewordene und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Princip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdende wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Theilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Theil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos ꝛc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang Niemandem entgehen wird, und ohne andrerseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gegönnt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung[2]) des Weges nach Oben und Unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarproceß so schnurstraks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Nothwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

Das wahrhafte absolute Princip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen, als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen *λόγος*, als unsichtbare Harmonie, als das Eine im Sichvonsichtrennen sich mit sich selber Einende ꝛc. kennen gelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdende Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdende erst wird, und was Aristoteles das Eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdende durch diese

1) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schleiermacher'sche Interpretation des Fragments *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*; s. Th. I. p. 173 sq.

absolute Idee des Werdens wird, aber doch durchaus nicht umgekehrt diese substantielle Idee des Werdens selbst, der weltbildende Logos, aus dem Werden des Wirklichen, Einzelnen und Bestimmten wird und entsteht.

Denn nach seiner eigenen Lehre ist zwar alles Bestimmte und Wirkliche immer nur Werdendes und besteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus diesem Werden des Wirklichen und Bestimmten ergiebt sich nach ihm selbst auch immer nur wieder ein neues Bestimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Wasser, aus Wasser Erde ꝛc., allein das Werden des Wirklichen schlägt somit nur immer wieder in eine neue Bestimmtheit um, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und bestimmte Form.

Alles, was selbst wird — und dies ist der innerste Sinn des Gegensatzes in den platonischen Worten: *εἶναι τι δεξίον δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι* — ist nothwendig immer nur eine solche (fließende) Bestimmtheit und Einzelheit. Die absolute Idee, der *λόγος* des Werdens, ist daher bei Heraklit nothwendig nur Quelle, niemals aber Product des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher nur etwas bei Heraklit ganz Nothwendiges, wenn er sagt, daß auf dem die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach Unten aus jener unsinnlichen Potenz das Feuer als Erstes entsteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach Oben aus dem Feuer in jenes unsinnliche, intelligible Sein, in den göttlichen *λόγος* als solchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Wasser u. s. f.

Dies Verhältniß des absoluten Werdens zum realen Werden ist es gerade, was Heraklits Philosophie zu einer Idealphilosophie, sein Absolutes zur Idee und das Verhältniß desselben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältniß macht. Man kann in gewissem Sinne von der heraklitischen Philosophie sagen, daß ihr Absolutes an der Realität sämmtlicher Erscheinungen seine Wirklichkeit habe, aber dies ist jedenfalls nur dann richtig, wenn man nicht übersieht, daß diese Wirklichkeit zugleich ebensosehr eine Entäußerung ist, in welcher jenes Absolute niemals seine Gleichheit mit sich selbst erreichen kann, sondern immer in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise als Einzelnes sich vollzieht. Dieser Charakter des heraklitischen Princips als eines unsinnlichen, die Wirklichkeit aus sich erzeugenden und ihr logisch-praeexistenten, die Realität durchwaltenden, sich aber dennoch nicht einmal aus der — immer nur einzelne Bestimmtheiten in sich fassenden — collectiven Zusammenfassung aller empirischen Realitäten[1]) zu seiner reinen Einheit,

1) Zum Unterschiede von den Stoikern, die unbewußt den wahrhaft speculativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend in ihrem Zeus-mundus, wir

in der es nur als das ideelle Gesetz des *λόγος* oder als die gedachte unsichtbare Harmonie vorhanden ist, zusammenschließenden und entwickelnden Allgemeinen, stempelt dies Princip zur Idee, d. h. es sind in diesen Bestimmungen die Momente vorhanden, welche das Wesen der Idee ausmachen und von Platon nur als solche ausgesprochen zu werden brauchten.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Neues und Anderes, was nicht schon auch aus dem bereits § 14. betrachteten Bericht bei Stobäus p. 178 hervorginge: Heraklitos habe die *εἱμαρμένη* den sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; diese aber (*αὕτη* — und es ist hier gleichgültig, ob man dies auf die Wesenheit oder die *εἱμαρμένη* bezieht) sei der ätherische Leib, der Saamen der Entstehung des Alls, (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*). Man kann sagen wollen, dieser Bericht, an dessen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil so viele andere in mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur dasselbe besagen, trete in rein stoischen Terminis auf. Dies ist jedoch nur mit dem Ausdruck *σῶμα* der Fall. Den *λόγος* haben die Stoiker anerkanntermaßen erst von Heraklit. Daß dies auch mit dem Aether der Fall, wird sich später herausstellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitischer Inhalt, daß dieser (ja auch sonst weltbildend genannte) Logos oder diese Wesenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens gesetzt ist, daß er alles wirkliche und werdende Sein erst aus sich erzeugt [1]), niemals doch aber diese *εἱμαρμένη* oder diese Wesenheit des Seins von dem fließenden sinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen scheinbar fern abliegende und doch eng damit zusammenhängende eigene Bruchstücke Heraklits (s. §. 34.) finden, welche eben deswegen und somit genau mit dem übereinstimmend, was wir bei

---

meinen in ihrer vollständigen Identification von Zeus und Welt, sich hiervon bestimmt abscheiden, andrerseits sich aber auch eben dadurch in unläugbaren Widerspruch gegen viele andere von ihren in Heraklit wurzelnden Lehren versetzen.

1) Es beruht also nach uns nur ganz auf heraklitischer Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Beisichsein (*καθ' αὑτὸν ὄντα*, siehe Diog. L. VII. 136, der dabei sagt: Eines sei Gott und Geist und die *εἱμαρμένη* und Zeus und mit vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe setzen. Der Widerspruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieser Zeus zuerst die gesammte Wesenheit in Wasser umwandelt und doch dann erst die vier Elemente schafft (*κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ. εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν*) beruht nicht blos auf der Darstellung des Diog., sondern dürfte im Obigen jetzt seine tiefere innere Ursache haben.

Martianus gesehen haben, jene ideelle Wesenheit als ἄπορον und ἀνεξερεύνητον, als weglos unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte gesagt werden können, wenn es im Elementarproceß eine μεταβολή, eine Rückwandlung in diese Wesenheit gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daselbst sehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben scheint, daß sie in jene ideelle Wesenheit selbst rückgehe, sagte, daß sie eine ἀπέραντος ὁδός habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

Wir ergreifen also vorläufig davon Besitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinsicht auf spätere Philosopheme als materies informis atque incomprehensa bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht so, sondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem sinnlichen Feuer stehendes ideelles Princip sich befunden haben muß.

Und nannte, rastlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieses ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht im Stande, einen solchen adäquaten und darum festen und bleibenden Ausdruck für diesen seinen höchsten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies Alles noch zuletzt die Schilderung im Kratylos so deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieses höchste und rein ideelle Princip an andern Stellen wiederum Feuer, — so mußte er dieses reine Logos-Feuer von jedem sinnlichen Feuer mindestens abscheiden, und so zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logische Feuer dem sinnlichen Feuer, resp. der sinnlichen Lebenswärme als das „reine und absolut immaterielle", — er mußte es ebenso dem sich im Elementarwege erzeugenden, als dem sich entzündenden und wieder verlöschenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „niemals untergehende Feuer" entgegensetzen.

Und so bekundet uns denn, unsere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das schlagendste bestätigend, zunächst das bisher stets übersehene Zeugniß des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchst treffliche Nachrichten über den Ephesier finden werden — in Timaeum p. 423. Meurs.: Fingamus enim hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus". Heraklit hat also in der That nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „materies informis atque incomprehensa" nicht gar so weit von heraklitischer Grundlage abliegen — sein wahrhaft principielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß

hier nur von diesem die Rede sein kann, — selbst als ein „reines und absolut immaterielles Feuer“ bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder sich mit Körperlichem vermischenden Feuers abgeschieden.

Und ganz der entsprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterschied jenes ideellen Feuers von jedem sinnlichen scheint sich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchstück des Ephesiers auszusprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II. c. 10. p. 83. Sylb. p. 229. Pott.): *λήσεται μέν γε ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν εστιν· Ἤ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος „„τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις*[1]) (oder „*τι*“ wie Gataker. ad Marc. Ant. p. 2. will) *λάθοι*““; „dem niemals Untergehenden[2]), wie könnte ihm etwas verborgen sein?

Dieses niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht selbst in den Kreislauf des Naturprocesses eintreten, weil es sonst einerseits ein gewordenes und bestimmtes, andererseits ein, wie jede Stufe des Elementarprocesses, sich aufhebendes, ein auch untergehendes und ver-

1) Schleiermacher (p. 455) will ändern „*τινα*“, was den gleichfalls nicht unheraklitischen Sinn giebt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies Jemandem verborgen bleiben“. Allein dieser Vorschlag widerlegt sich, wenn man berücksichtigt, daß 1) der Zusammenhang bei Clemens — falls dieser die Worte nicht bereits total mißverstanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Uebersetzung und also *τις* oder *τι* erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich den Text des Jesaias aus: „„Weh denen, die im Verborgenen Rathschluß fassen und sagen: wer siehet uns““? und daß der Mensch der Elendeste sei, der nur die Augen der Menschen fürchtend, wähnt, Gott verborgen bleiben zu können (*λήσειν τὸν θεὸν ὁπονοῶν*). Eben deshalb muß es aber auch schon in den dem Fragment vorhergehenden Worten des Clemens selbst nicht *λήσεται* heißen „es könnte Einer vergessen das sinnliche Licht“, sondern *λήσει* „es kann einer verborgen bleiben dem sinnlichen Licht“. 2) Wird der obige vorzüglich heraklitische Gedanke auch durch die Stelle des Stoiker Cornutus über Zeus bestätigt (de nat. Deor. c. XI. p. 35. ed. Osann.) *πῶς γὰρ οἰόντέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*; „wie könnte der sich durch Alles hindurchziehenden Kraft Etwas von dem in der Welt Geschehenden verborgen bleiben?“ Man vgl. hierzu außer den bekannten Versen des Epicharmos (Clem. Al. Strom. V. p. 369. Sylb.) *νοῦς ὁρᾶ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κουφὰ καὶ τυφλά* u. Anderem, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratische Stelle von dem Warmen, das „Alles hört und sieht und weiß“ und das heraklitische Fragment von dem Einen Weisen, der alles lenkenden *γνώμη*.

2) Plato läßt also in der obigen Stelle des Kratylos den Heraklitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das absolute heraklitische Princip, das durch alles sich hindurchziehende Gerechte sei, und ihn frägt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein solches *δίκαιον* mehr unter den Menschen sei, im echtesten Geiste und zum Theil mit den eigenen Worten des Ephesiers argumentiren.

löschendes gewesen wäre. Alle Stufen des Elementarprocesses können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieses nie untergehenden ideellen Feuers oder absoluten Werdens sein. Nur an ihnen allen, und zwar auch nicht an ihnen als einzelnen, somit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, sondern nur im absoluten Uebergehen und Sicheinigen derselben hat es seine Wirklichkeit. Indem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich sind, hat dieses absolute Werden auch im gesammten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, sich adäquate Existenz [1]); eine solche sich adäquate Existenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher seine, in der wirklichen Welt zu realen Unterschieden und zu den sinnlichen Stufen des Elementarprocesses auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtsein als reiner Wandel unablässig mit sich identischer Momente vorhanden sind.

Gerade aber weil aus dem in der sinnlichen Welt sich entwickelnden Feuer in jene ideelle Wesenheit nicht zurückgelangt werden kann, dasselbe vielmehr wieder in Wasser sich umwandelt, der Elementarproceß nach Oben also aus sich selbst wieder in den nach Unten umschlägt und so der Kreislauf des Natürlichen in sich beschlossen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarproceß jenes oberste rein ideelle Princip sehr wohl wegbleiben. Ja streng logisch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits selbst örtlich vom Elementarproceß getrennt behandelt werden müssen. Denn es war — wenn auch freilich diese systematische Trennung und Gliederung für das Bewußtsein der heraklitischen Philosophie nicht vorhanden war — die ontologische Grundlage und die Voraussetzung seiner Naturphilosophie, gehörte aber in diese selbst, die es mit dem Kreislauf der Realitäten zu thun hat, nicht hinein.

Sieht man nun auf dieses sich auseinander ableitende Reich des Realen und Natürlichen, so erscheint daher in diesem das elementarische Feuer [2]), in der That als Erstes und somit als dasjenige, was der weiteren Um-

---

1) Wir verweisen hier auf die *ἀδικία*, welche die gesammte *φύσις* beherrscht, Th. I. p. 139 sqq., und auf die bessere unsichtbare Harmonie, ib. p. 96 sqq.

2) Wir verstehen darunter bei Heraklit nicht blos die erscheinende Flamme, sondern mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμόν*, das Feuer und das Warme gleichmäßig. Heraklit dürfte das Feuer und Warme ebensosehr zur Stufe des Feuers gerechnet haben, wie er die atmosphärische Luft nicht vom Meer trennte, sondern als Uebergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*, wie die Berichte sagen) zur *θάλαττα* rechnete.

wandlung der Elemente und der gesammten realen Weltbildung zu Grunde liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als gar nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII. 136.) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker Zeus an die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „Es ist aber ein Element, aus welchem zuerst das Werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst“[1]). Es ist dies ja nur ganz dasselbe — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen innern Uebereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theätetos sagte, daß das Feuer und das Warme zwar selbst erst aus der Bewegung gezeugt seien, sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alles Andere aus sich erzeugen und durchwalten (s. oben p. 17).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Berichte das Feuer als weltbildend bei Herakleitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade falsch, wie sich gezeigt hat, es ist blos unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von Vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das ganze Richtige; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des Wahren und in höchster Potenz weltbildenden Princips bei Heraklit nicht unvereinbar[2]).

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur eine Consequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V. p. 19. Sylb. p. 56. Pott.)

---

1) *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* — Auch die stoische Unterscheidung von *ἀρχή* und *στοιχεῖον* (Diog. L. ib. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δε μεμορφῶσθαι*, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen,) ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene logische Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraklit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie die auseinandergehaltenen Momente sind. Die *ἀρχή*, das Princip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unkörperlich und unwandelbar.

2) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II. § 213. p. 246. ed. Kopp.): Ardebat Heraclitus, usus est Thales etc., gleich, als wenn dies bei beiden denselben Sinn hätte.

meint, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχέγονος* verehrt, „was Andere Hephaestos nannten“ [1]).

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens übersehe hierbei „den Unterschied zwischen dem zu Grunde liegenden Feuer und dem erscheinenden, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an „Hephaestos“ genannt“.

Allein es liegt diesem irrigen Tadel nur das Uebersehen des Verhältnisses zu Grunde, das im Vorstehenden nachgewiesen worden ist.

Daß Schleiermacher bei seinem Tadel thatsächlich im Unrecht ist, zeigt zunächst eine bisher übersehene positive Nachricht, die wir bei Martianus Capella (I. §. 87. p. 126. ed. Kopp.) finden „Quidam etiam claudus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, totius mundi ab Heraclito dictus est demorator“ [2]).

Hier wird also ausdrücklich berichtet, daß Hephaestos bei Heraklit in dieser Stellung als Werkmeister der realen Welt erschienen und „Durchwalter und Leiter der ganzen Welt“ von ihm genannt worden sei.

Auch liegt nirgends der geringste Grund vor, Zweifel in diese Nachricht zu setzen oder sie nicht wörtlich nehmen zu wollen [3]).

Es wird vielmehr aus dem theologischen Theile des ersten Abschnittes her schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein, daß Herakleitos in den theologisirenden Stellen seines Werks auch das Feuer des realen Processes, welches den Elementarreigen eröffnend den andern Elementen, die nur seine Umwandlung bilden, zu Grunde liegt und somit wirklich als der thätige Werkmeister der realen Welt erscheint, mit irgend einem personificirenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer als Bild des realen Processes — welcher auch Einheit von Sein und Nichtsein ist, aber eine solche, die ihre Momente in realen Gegensatz auseinandertreten und wieder zusammengehen läßt, ein sich wechselnd „entzündendes und verlöschendes“ Feuer, — im Unterschiede von dem

---

1) *τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες πεπόνθασιν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτεροι Ἥφαιστον ὠνόμασαν.*

2) Kopp vertheidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt id est retentor et ligator sive formator totius mundi) gegen die Abänderungsvorschläge democrator ꝛc. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man demorare für regere sagt, sich auf Cic. de nat. Deor. II, 15.

3) Ebensowenig spricht gegen Martianus, daß Clemens sagt, Andere hätten es Hephaestos genannt. Clemens hat gar nicht die Absicht hierbei, dies von Heraklit zu verneinen, und selbst eine solche Absicht würde nicht ins Gewicht fallen, da er gewiß nicht alle Stellen des heraklitischen Werks dabei im Gedächtniß hat.

rein intelligiblen Proceß des Zeus-Feuers nur Hephaestos nennen konnte, ist aus dem Vorangehenden jetzt von selbst klar.

Merkwürdigerweise führt Schleierm. zur Rechtfertigung seines irrigen Einspruchs gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegentheil gerade zeigt, daß Herakleitos das thätige Feuer des realen Processes gar nicht anders als unter Hephaestos personificirt haben kann und den Bericht des Martianus, wenn auch ohne den Ephesier zu nennen, erheblich bestätigt. Schleiermacher bezieht sich nämlich auf die auch sonst sehr in unsern Zusammenhang einschlagenden Worte des stoischen Verfassers der Alleg. Hom. p. 446. Gal. p. 91. Sch. „*ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέριον (ὡς ἔναγχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτῳ τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη πρόσγειος οὖσα, φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη, διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει, τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἁπτόμενον τε καὶ σβεννύμενον*“. „Da die Wesenheit des Feuers eine zweifache ist, und zwar das ätherische Feuer in jener höchsten Schwebe des Alls nichts hat, was hinter ihm kömmt in Bezug auf Vollendung, die Materie unseres Feuers dagegen eine irdische ist, zu Grunde gehend und durch die sich in sie umwendende Materie (*ὕλη*) abwechselnd eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, so nennt er deshalb jene continuirlich rascheste und heftigste [1]) Flamme Helios und Zeus, das irdische Feuer dagegen Hephaestos, angemessen [2]) (ebenmäßig) sich entzündend und verlöschend“.

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen starken heraklitischen Beigeschmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Worte, die dem Ephesier sogar wörtlich entlehnt sind. Für uns hat sie aber zunächst auch noch den engsten Zusammenhang mit dem, was wir im Vorstehenden über den heraklitischen Inhalt der Worte des Martianus über den Elementarproceß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martianus die materies incomprehensa, so erscheint hier der Aether zugleich als Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz so wie bei Martianus

1) Beide Begriffe liegen in *ὀξυτάτην*, das man daher vielleicht durch „intensivste Flamme“ wiedergeben könnte.

2) Man könnte das *ἑτοίμως* sehr gut in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen und übersetzen „effectiv sich entzündend und verlöschend“, wenn nicht das *μέτρα* in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Uebersetzung zu bestätigen schiene. Ein Sinnunterschied ist jedoch bei beiden Uebersetzungen nicht vorhanden.

jene unsinnliche Materie auch unterschieden. Der Unterschied wird auf das Deutlichste dahineingesetzt, daß das irdische Feuer φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης (sc. ὕλης) παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη sei, d. h. daß es — auf dem heraklitischen Wege nach Unten — selbst zu Grunde geht und sich ebenso wieder — auf dem Wege nach Oben — aus einer andern sich in es umwandelnden oder umwendenden (ὑποστρεφούσης[1]) Materie wieder entzündet. Die Worte παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη heben noch besonders präcis hervor, wie jede dieser Materien, eine um die andere, abwechselnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entsteht. Es wird also in diesen Worten nur der heraklitische universelle Stoffwechselproceß beschrieben, und die unterscheidende Wesenheit des irdischen Feuers gerade dahin angegeben, daß dasselbe in den Kreislauf des Elementarprocesses eintritt und an der Spitze einer Reihe steht, in die es, sich umwandelnd, untergeht und aus der es sich ebenso wieder umwandelnd herstellt.

Als der unterscheidende Charakter des ätherischen Feuers aber wird hervorgehoben, daß es keine solche Reihe hinter sich habe, aus der es sich herstelle und vollende (οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα), daß es also nicht eintritt in den Elementarumwandlungsproceß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die Continuität (συνεχῶς) zugeschrieben wird im Gegensatz zu dem verlöschenden und sich wieder entzündenden Elementarfeuer.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine stoische Anschauung vom Aether bei einem stoischen Schriftsteller für Heraklit nichts beweisen könne, so soll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieser Punkt, daß der Aether nicht im Elementarproceß nach Oben erzeugt werde, weit davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitetere stoische Ansicht zu sein, diese vielmehr ausdrücklich (s. Cicero de nat. Deor. II, 33. p. 341. Cr.) den Aether im Elementarumwandlungsproceß nach Oben entstehen ließ und es dürfte daher schon hiernach nicht unwahrscheinlich sein, daß wo die Stoiker abweichend hiervon dem Aether die ihm hier in den Allegorien angewiesene Stellung zum

1) Schneider am Rande meines Exemplars will statt ὑποστρεφούσης „ὑποτρεφούσης" lesen. Richtig gefaßt würde dies immer noch keinen Sinnunterschied geben. Denn die Ernährung der Elemente besteht im heraklitischen und stoischen Systeme eben darin, daß sich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber ὑποστρεφούσης nicht zweifelhaft sein, weil es durch das οὐδὲν ὑστεροῦν, in welchem der Begriff der Reihe liegt, gefordert wird und weil es zunächst schwieriger scheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn giebt.

Elementarproceß geben, dies, wie die bisherige Entwickelung schon von so vielen Seiten aus übereinstimmend gezeigt hat, nur auf einem festeren Anschließen an irgend eine bei Heraklit hierfür vorhandene Grundlage zu beruhen scheint, die wir später näher hervortreten sehen und in ihrer Einwirkung auf die stoischen Versuche, sie zu verstehen und sie mit dem Elementarproceß in Verbindung zu setzen, betrachten werden (vgl. § 22.).

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homerischen Allegorien auf den ersten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher auf sie seinen Tadel des Clemens gründend meint, Herakleitos habe den *ἀρχέγονος* der Welt nicht Hephaestos nennen können; denn dieser sei ja nur das erscheinende Feuer, wie ihn der Verf. der Allegorien ja auch als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον* bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt diese Stelle den Clemens und belegt die Angabe des Martianus, daß Heraklit den Vulcan wirklich demorator totius mundi genannt habe, auf das Augenscheinlichste. Die Stelle definirt den Hephaestos als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*. Aber gerade ebenso definirt ja auch Heraklit selbst in einem erst später eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchstück das reale Weltall selbst als „immer lebendes ebenmäßig sich entzündendes und ebenmäßig verlöschendes Feuer" (*κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). Der Verfasser der Allegorien definirt also den Hephaestos nur genau mit denselben Worten, mit welchen Heraklit sein — das reale Weltall constituirendes — kosmisches Feuer definirt. Wollte also Heraklit dies kosmische, den Werkmeister der realen Welt bildende und als solches den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer theologisirend personificiren, so konnte er dies, mindestens nach der Definition in den homerischen Allegorien zu schließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaestos thun. Oder vielmehr, er hat es gethan, wie wir durch Martianus wissen, und die Worte des Verfassers der Allegorien zeigen nur, daß dieser — und die Stoiker überhaupt, insofern sie dieser speculativen Auffassung des Hephaestos treu blieben [1]) — dies gleichfalls nur aus Herakleitos entlehnt haben.

1) Was sie aber unmöglich consequent konnten, wobei sie sich vielmehr in Folge des bei ihnen an die Stelle der speculativen Auffassung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererseits hindurchgeführten Allegorisirungssystems in die wesentlichsten Widersprüche mit sich selbst versetzen mußten; siehe oben Bd. I. p. 231, 1. Ein solcher flagranter Widerspruch war es, wenn die Stoiker die speculative begriffliche Auffassung einzelner Götter bei Heraklit und ihr eigenes

Auch die in derselben Stelle vorliegende Auffassung von Helios und Zeus als coordinirter Bezeichnungen für das continuirliche Feuer stimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir seit lange bei Heraklit für Zeus als sein intelligibles, ebenso gegensätzliches als in der reinen Identität mit sich verbleibendes Gesetz der ideellen unsichtbaren Harmonie, als sein rein ideelles und deshalb seine Momente niemals in realen Gegensatz auseinandertretenlassendes und verlöschendes Logos-Feuer ge-

---

Personificiren von Naturabstractionen zusammenwerfend, das einemal (cf. Diog. L. VII, 147.) Hephaestos als „πῦρ τεχνικόν" und im selben Augenblick Hera als Luft, Poseidon als Wasser ꝛc. definiren, gleich als ob dies denselben Sinn hätte und das πῦρ τεχνικόν auch nur solches erscheinende Feuer sei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen selbst — das kosmische ist, welches die andern Elemente als seine Momente in sich einschließt. Denn wie flagrant der Widerspruch ist, geht am einfachsten daraus hervor, daß die Stoiker auch wieder bei demselben Diogenes (sowie bei Plut. Plac. I, 7; Athenagor. leg. pro Christ. p. 28. ed. Ox.) ihren höchsten Gott, den Zeus, als dieses πῦρ τεχνικὸν (ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν) definiren und dem Hephaestos nur das πῦρ ἄτεχνον, inartificiosum, übrig bleiben würde. Man würde aber sehr Unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieser Verwirrung und diesem Widerspruch Schuld ist. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Stoiker sich einerseits mit heraklitischen Traditionen und Götterdefinitionen tragen, die sie nie ganz los werden und andrerseits diese mit ihren eigenen aus ganz anderem Holze geschnitzten Götterauffassungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß sie das einemal Heraklit treu bleiben, das andremal, wenn auch ohne es selbst zu wissen, ganz von seiner Auffassung abweichen. Der Grund liegt endlich, speciell Hephaestos und das Feuer anlangend, darin, daß die Stoiker niemals die processirende Natur des heraklitischen Feuers wahrhaft begriffen oder mindestens festgehalten haben, daß sie in Folge dessen das höchste heraklitische Feuer (den ideellen Proceß, über den sogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das πῦρ τεχνικόν, welches bei Heraklit dem Hephaestos entspricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, insofern sie sich nicht eben mehr von jenen heraklitischen Traditionen als von sich selbst leiten lassen. Eine Folge davon war es, daß sie ihr höchstes Feuerprincip als belebende erzeugende Wärme fassen, wovon Cicero sehr weise thut in dem oben a. O. es dahingestellt sein lassen zu wollen, ob dies auch seine heraklitische Bedeutung gewesen sei. Und indem sie andrerseits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchste Natur des heraklitischen Feuers werfen, die bei Einzelnen, besonders Zeno, sogar tiefer eindringend gewesen zu sein scheinen, aber keine wirkliche und festgehaltene Consistenz in der Schule erlangten, ist die einfache Folge von Alle dem, daß die Stoiker, als Secte genommen, eigentlich niemals selber wußten, was sie an ihrem Feuer hatten, sich vielmehr stets in die offenbarsten Widersprüche über dasselbe verlieren. Wie unläugbar dies ist, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrung Schuld geben darf, mag Folgendes zeigen. So unterscheidet der Stoiker Balbus bei Cicero, de nat. Deor.

funden haben, sowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 12 sqq.) Stelle des platonischen Kratylos von der Sonne zu machen von einem Heraklitiker versucht wird. —

Der Irrthum Schleiermachers in Bezug auf den Hephaestos wäre jedenfalls dargethan. Allein es würde sich kaum verlohnt haben, diesen Irrthum zu releviren, wenn er nicht offenbar auf das innigste mit der

---

II, 15., das zerstörende irdische und das animalische Weltfeuer, welches die alles belebende und erzeugende Wärme sein soll: atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus (das den Körpern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc. Dies wäre also die gewöhnliche stoische Auffassung des principiellen zu Grunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir schon oben besprochen (p. 5 sqq.) und dabei gezeigt haben, daß auch Schleiermacher sie vom heraklitischen Feuer theilt. Aber kurz vorher erklärt derselbe Balbus (ib. II, 11.) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. Hier erscheint also bereits unser Feuer, das irdische, als calor und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchste zu Grunde liegende Weltfeuer ausmacht. Es giebt also, wie es nach der letzten Stelle scheint, doch noch ein höheres über diese belebende und erzeugende Wärme hinausgehendes Feuer. Welches ist dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem blos quantitativen Unterschied werden sich doch die Stoiker nicht helfen können. Er zeigt blos, daß sie doch noch von der Existenz eines solchen Unterschiedes wissen, aber seinen Begriff nicht mehr bemeistern. Wenn nun Zeno bei Stobäus (T. II. p. 538) sagt: *δύο γένη πυρὸς εἶναι, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφὴν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν*, so würde das eine bei Heraklit dem blos erscheinenden, das andere dem kosmisch-elementarischen Feuer desselben entsprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffassungen ihres Princips als die *φύσις* kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten Feuers vorliegen. Und daß Zeno, der in der That von allen Stoikern am meisten in Heraklit eingedrungen zu sein scheint, auch wirklich ein solches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweisen die Worte des Balbus bei Cicero, nat. de Deor. II, 22: Zeno ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consuetrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt also, wie auch bereits Villoison Comm. de

ganzen Schleiermacher'schen Anschauung des heraklitischen Feuers und somit seiner Gesammtauffassung Heraklits zusammenhinge.

Dieses Irrthums Ursache und Beschaffenheit, die sich eigentlich jetzt aus der gesammten vorstehenden Entwickelung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zusammenzufassen, wird der angemessenste und zugleich sein positives Resultat mit sich führende Schluß dieser Untersuchung über die Natur des heraklitischen Feuers sein.

Schleiermacher unterscheidet zwischen dem zu Grunde liegenden und dem erscheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementarisches Feuer in seinem engsten Sinne, als erscheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden übersieht er zunächst, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Wesen aller Feuersnatur war, das Processiren des Gegensatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zusammenhängende Folge ist, daß was ihm das zu Grunde liegende Feuer ist, bei Heraklit schon zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört. Ja der Begriff desselben ist bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

Es ist ihm dasselbe zugleich Bild und Existenz, Typus und reinste Wirklichkeit des Gesetzes des processirenden Gegensatzes.

Es ist ihm mit einem Worte der reale Proceß, dessen Momente daher bereits — und zwar beständig — in realen Gegensatz auseinandertreten und wieder zusammengehen, verlöschend und sich entzündend.

Das Verlöschen des Feuers ist aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Proceß des Feuers selbst ist vielmehr bei ihm fortwährendes, stetiges Sichaufreiben und Verlöschen. Eben deshalb aber auch das Verlöschen selbst nur fortwährendes Sichwiederentzünden und zu Feuer werden. Das Verlöschen des Feuers ist die Erzeugung der andern Elemente, welche sämmtlich nur Umwandlungen des Feuers sind, *πυρὸς τροπαί*, wie Herakleitos selbst sagt, die sich ihrerseits wieder stetig in Feuer rückwandeln. So ist

---

Theol. phys. Stoic. p. 511. ed. Osann. gesehen hat, noch ein dritter Unterschied und noch ein drittes Feuer vor, ein ignis plane artifex, welches noch über dem ignis artificiosus steht, wie dieses über dem ignis inartificiosus. Welches ist aber der wirkliche begriffliche Unterschied zwischen dem ignis plane artifex und dem ignis artificiosus? Daß jedenfalls Balbus dieses Unterschiedes nicht mehr mächtig ist, liegt auf der Hand. In der That aber liegt ihm nichts andres zu Grunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits, seines Gedankens der reinen Negativität und des reellen negativen Processes.

dies kosmisch-elementarische Feuer der thätige Werkmeister der realen Welt (ignis artificiosus; *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet. Deshalb ist auch das ganze Weltall selbst nichts als ein immerlebendes Feuer, *πῦρ ἀείζωον*, wie Heraklit in jenem Bruchstück den *κόσμος* ausdrücklich definirt. Alle andern Elemente und die sich aus ihnen bildenden Dinge sind daher nur die zu reellen Unterschieden auseinander tretenden und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen Feuers, welches das Universum constituirt. Dieses Feuer kann und muß ein „immerlebendes" genannt werden, obgleich es ein „sich ebenmäßig verlöschendes und entzündendes" ist. Denn auch dies Verlöschen ist nur eine Umwendung (*τροπή*) des Feuers und eine solche, die zudem ihrerseits gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer zu werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden" und dem „sich entzündenden und verlöschenden" Feuer, welches in demselben Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegentheil. Die reale Weltbildung selbst kommt nur dadurch zu Stande, daß dies Feuer beständiges, aber reelles, Auseinandertreten seiner Momente, beständiges, aber reelles Verlöschen (und Sichentzünden) ist; denn welches von beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — *πάντα γὰρ οἰχήσεσθαι* — immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den Streit (siehe oben § 4.) gebrauchte Dictum hier anzuwenden (und es gehört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser Streit und dieses Feuer sind, wie auf der Hand liegt, gar nichts Verschiedenes, sondern beide ganz identisch nichts anderes als der Gedanke des realen Processes) — Alles verschwinden. Denn nehme man das Verlöschen des Feuers fort, so würde es zu gar keiner realen Welt existirender Dinge kommen können, und nehme man das Sichentzünden des Feuers fort, so würde ebenso die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil dieses kosmische Feuer zwar auch Proceß und somit Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche es zum reellen Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente — wenn diese auch ebenso beständig wieder sich mit sich einigen und zusammengehen — kommen läßt. Nur **beide** Seiten, das immerwährende und immer reelle Entzünden wie Verlöschen zusammen, sind der wirkliche Proceß, die ganze Bewegung und das wahre Leben dieses

immerlebenden Feuers und dieses Feuer daher ebenso kosmisch als elementarisch, ebenso erscheinendes als zu Grunde liegendes Feuer.

Bei alledem ist dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben die Welt zu Stande und dadurch ist es auch der Werkmeister derselben — real sich dirimirende, seine Momente in reelle, wenn auch fließende Unterschiede herauslassende und aus dem Unterschiede wieder mit sich zusammengehende Bewegung und Einheit.

Die Unterschiede erlangen hier beständig als Feuer, Wasser, Erde und was sich aus diesen bildet, ebenso wirkliches Bestehen, als sich diese bestehenden Unterschiede immer wieder in die Einheit des Feuers zurückwandeln.

Im Unterschiede von dieser zum reellen Unterschiede auseinandertretenden Einheit und Bewegung des kosmisch-elementarischen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Processes nennen, war ihm das innere Gedankengesetz dieses Processes, — das diesem realen Processe zu Grunde liegt und ihn durchwaltet und dessen Realisation jenes kosmische Feuer ist — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegensätzlichen Gedankenmomente, deren stets in einander umschlagende Identität sie ist, niemals in reellen Unterschied und Gegensatz auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals verlöschende Feuer (*τὸ μὴ δῦνον ποτέ*). Oder er nannte es deshalb auch das Eine Weise, den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen und allein nicht ausgesprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die flüchtigste, nur durch den reellen Unterschied der Momente da ist und jeder solcher reelle Unterschied ihrer Momente für diese ideelle Einheit der rein speculativen Bewegung schon *ἀδικία* wäre. — Oder er nannte diese ideelle Einheit der reinen Gedankenbewegung die unsichtbare Harmonie, die besser, reiner ist, als die sichtbare, die sich in der Sphäre der *ἀδικία*, des reellen, wenn auch fließenden Unterschiedes der Momente vollbringt, eine reinere Harmonie, die somit nur das Vorbild der sichtbaren ist. Oder er nannte sie das (Eine) Weise, welche das von Allem (Wirklichen) absolut Getrennte sei (siehe § 15.), oder auch das Eine Weise, die Sentenz, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den Gegensatz der Momente auseinandertretende und die sich mit sich einende Bewegung identisch ist, dessen absoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht folgen können und somit in das Reich des reellen Unterschiedes tretend hierdurch Körperlichkeit annehmen. Oder er setzte den ideellen und den reellen Proceß als Sehnsucht nach Einheit und als Erfüllung oder als Uebereinstimmung mit sich und Friede (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) und

als die Welt des Streites und Kampfes sich gegenüber, in welcher die Unterschiede zur reellen sich festhaltenwollenden Existenz gelangen. Oder er nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Processes den Alles, und wie wir noch sehen werden, auch das kosmische Feuer durchwaltenden, und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Logos in Gemäßheit dessen (*καθ' ὃν*) Alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII. p. 283 C. D. ed. Spanheim) gut berichtet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τα γινόμενα ἐγένετο.*

Es ist dies *καθ' ὃν* streng genommen richtiger und präciser als *δι' οὗ* oder *ἐξ οὗ*, denn das Verhältniß ist nicht sowohl ein ursächliches, als bereits an sich reines Idealitätsverhältniß. Dieser *λόγος* ist bereits an sich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er sich in der platonischen Philosophie in bewußter Weise abklärt, entwickelt und bestimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, ist, wie Heraklit allemal da dieses rein ideelle und als von dem reellen Proceß selbst unterschieden gedachte Gesetz des intelligiblen Processes vor Augen hat, wo er von seinem absoluten Einen spricht. Denn ganz so, als ein solches absolutes Eine, hat er bereits seinen absoluten Begriff bezeichnet, ja kaum existiren einige wenige Bruchstücke, in welchen er ihn nicht so bezeichnet hätte. Das Eine Weise ist der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14.). Das Eine Weise das Wissen der leitenden *γνώμη* (Diog. L. IX, 1.). Das „Eine" ist es, das im sich Unterscheiden sich selbst mit sich selber eint, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer (Plato, Sympos. p. 187 b.) Das Eine Göttliche (*ἓν τὸ θεῖον*) ist es, das Alles beherrscht, Allem genügt, Alles überwindet (Stob. Serm. III. p. 48.). Ja dies letzte Bruchstück, in welchem dieses göttliche Eine Das genannt wird, was auch die menschlichen Gesetze durchdringt und ernährt, ebensogut wie den Proceß der kosmischen Bewegung, läßt vielleicht am sinnfälligsten hervortreten, wie ihm dieses absolute Eine nicht der kosmische gegensätzliche Proceß selbst, sondern das von diesem gedachte ideelle Gesetz des Processes war. Die Kategorie des Einen ist also für Heraklit nicht minder wichtig, als für Parmenides, nur daß ersterer dasselbe noch bei weitem tiefer und speculativer gefaßt hat. Dieses „Eine" ist auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weise von ihm, obgleich es Alles durchwaltet, dennoch das „von Allem Getrennte" genannt wird (Stob. Serm. III. p. 48).

Und der Sache nach ist es auch wieder dies Eine, welches er im Auge

hat, wenn er in jenem Bruchstück (Th. I. p. 24) sagt: „Die Natur (φύσις) liebt sich zu verhüllen, verbergen, und vor der Natur der Demiurg der Natur." Die φύσις ist doch nie bei ihm etwas anderes, als der reale Proceß, das Gesetz des Streites, der Alles constituirt und vermöge dessen in der That jedes existirende scheinbar Eine der beständige Kampf der Gegensätze ist, die es bilden. Was das in zweiter Instanz verborgene genannt wird, der noch vor der Natur sich zu verbergen liebende Demiurg, ist somit nur jenes absolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmischen Processes selbst.

Daß beide Processe, der ideelle und der reelle Proceß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Existenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in Allem, was wir gesagt und angeführt haben. Der ideelle Proceß, der λόγος, ist vielmehr nur in dem reellen kosmischen Processe vorhanden als ihn durchwaltend d. h. als sein reiner processirender Gedanke, er hat nur eine verschieden gedachte Existenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt ist, diesen seinen ideellen Proceß, den λόγος, in selbstbewußter Weise als das, was er offenbar ist, als die reine Idee des Processes zu erfassen und auszusprechen, ist bereits verschiedene Male und gleich am Anfang dieser Arbeit nach seinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Absolute, auch den ideellen Proceß, zwar als schlechthin unsinnlich, aber immer noch als nur objectiv seiend, noch nicht als Gedachtsein und gedachte Existenz auffaßt.

Merkwürdig ist inzwischen auch hierin, wie nahe er in jener Bezeichnung des „Weisen", das in drei Fragmenten als Bezeichnung für sein Absolutes wiederkehrt und in dem absoluten Wissen alles Seienden und Künftigen, welches seiner Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) zukömmt (s. §§ 15 u. 26.), daran ist, auch diese Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wissen vorhandene geistige Existenz seines Absoluten hindurchzudringen.

Das Anstürmen gegen diese innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulsirende Drang und die Qual dieser Philosophie und das Geheimniß ihrer Gährung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefsten Begriffes nicht mächtige Philosophie vor uns und gerade dies ist es, was sie so dunkel und schwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platonischen Kratylos zurück, ob sie jetzt nicht noch concreter verständlich alle diese Züge mit gewaltigen Stri-

chen hinstellt. Man sehe, mit welcher tiefen speculativen Gerechtigkeit und Anerkennung Plato, nachdem der eine Heraklitiker — (man kann aber alle diese Heraklitiker ebensogut als bloße Personificationen von Stellen und Ausführungen des heraklitischen Werkes fassen) — das sich durch Alles Hindurchziehende (also den λόγος, wie dies sich durch Alles Hindurchziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der andere für das Feuer selbst, der Dritte für das dem Feuer immanente Warme selbst erklärt hat und alle diese, getrieben von dem ringenden Drang ihres Begriffs, in scheinbar widersprechenden und doch, der von ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identischen Formen sich verlieren, — endlich dem Ephesier die gefesselte Zunge löst und durch Einen Paukenschlag dieses wirre seines eigenen Begriffs nicht mächtige Concert zum Schweigen bringt, indem er den vierten Heraklitiker selbst erklären läßt: dieses sich durch Alles Hindurchziehende, dieses niemals untergehende Feuer, dieser Alles durchwaltende und dennoch mit nichts Sinnlichem vermischte Logos sei — der Gedanke!

Ob Heraklit seinen wie wir sahen, bestimmt von einander unterschiedenen Gedanken des ideellen und des reellen Processes immer streng und consequent von einander geschieden habe, ob er diesen Unterschied stets festgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zusammengesunken seien, ist eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage. Vieles mußte eine solche stellenweise, sei es scheinbare, sei es wirkliche Nichtbeachtung jenes Unterschiedes mindestens leicht möglich machen. So zuerst gerade der von der großen speculativen Kraft Heraklits zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Proceß dem kosmischen Processe immanent war, als diese reine Immanenz nur ein von ihm verschieden gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbsterkenntniß seines eigenen Gedachtseins gekommen war. Ferner der Umstand, daß beiden, dem ideellen wie dem kosmischen Feuer, der Begriff gemeinsam war, processirende Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu sein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Heraklit machen kann. Auch das kosmisch-elementarische Feuer ist bereits logischer Proceß; es hat die logische Bewegung des ideellen Processes an sich, mit dem einzigen Unterschiede, daß es die entgegengesetzten Momente des ideellen Processes zu reellen, aber sich immer wieder aufhebenden (fließenden), Unterschieden heraustreten läßt, daß es auch verlischt und gerade durch dieses reelle Verlöschen (und die damit zugleich gegebene kreisende Bewegung seines beständigen sich Wiederentzündens) das reale

Weltall herstellt. Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Proceß — der reine Gedanke der Negativität selbst, das andere — das kosmische Feuer — der seine Unterschiede zu reellem Dasein entlassende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreisenden *κόσμος* erzeugende Proceß des Negativen ist; daß der erste Proceß also rein geistige Bewegung und Gegensätzlichkeit, der zweite dieselbe logische Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen [1]), in der Sphäre des Seins und seines reellen Unterschiedes ist.

Wegen dieser beiden gemeinsamen Bedeutung der logischen processirenden Bewegung, konnte aber ebensowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Processe nur eine scheinbare sein und an manchen Orten sehr wohl das kosmische Feuer und seine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Processes und der seinigen stehen. Auf eine solche, sei es wirkliche sei es scheinbare, Verwechslung beider Gedanken scheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein so scharfer Denker wie Theophrastos (bei Diog. L. IX, 6.) uns sagt, Heraklit habe in seinem Buche dasselbe ein andermal anders dargestellt (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*), ein Ausspruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

Wie dem auch sei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Ephesiers muß man jedenfalls sagen, daß in ihnen, vielleicht höchstens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur scheinbar hiergegen verstoßen dürfte, der Unterschied stets festgehalten und gewahrt ist. Eine sich jedoch hieran von selbst anschließende Bemerkung ist folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwickelung jetzt von selbst einleuchten, daß das philosophische Verdienst des Empedokles im Grunde in gar nichts Anderem besteht, als darin, diesen Gedanken des ideellen und des reellen Processes bei Heraklit aufgefaßt, herausgegriffen, und ihm festen Unterschied gegeben zu haben in seiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches ist, und der Welt des Streits oder des *νεῖκος*, in welchem die Unterschiede jener Einheit heraustreten und es damit erst zur wirklichen sinnnlichen Existenz kommt (z. B. Simplic. in de

---

1) Man vgl. hier das oben p. 34, 1. über die drei stoischen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterschied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes, als dieser von Zeno selbst wie es scheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits zu Grunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erscheinenden Feuer entspricht.

Coelo f. 68. b. *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνώμενον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμμένον καὶ αἰσθητόν*[1]). Zwar fehlte diesem Manne die speculative Kraft Heraklits und eben deshalb beging er den großen philosophischen Verstoß, den ideellen Proceß, der bei Heraklit im kosmisch-reellen Processe ist, ihn als sein demiurgischer Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine besondere Welt der Welt des reellen Processes als einer gleichfalls besonderen entgegenzusetzen, wodurch ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu einseitigen Bestimmtheiten, jene zur bloßen Einheit, diese zur bloßen Vielheit werden und beide somit aufhören mußten, überhaupt noch jede an sich selbst Proceß und Einheit des Gegensatzes zu sein. Gewiß hat daher Plato Recht, wenn er im Sophisten dem Empedokles diese Auflockerung und Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten speculativen processirenden Gegensatzes in abstracte Bestimmtheiten als einen wahrhaften philosophischen Rückschritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir, mit diesem Rückschritt doch andererseits für die Entwickelungsgeschichte des Gedankens das Eine gewonnen, daß es jetzt zu einer totalen Abscheidung jener beiden heraklitischen Processe und zu einer reinen Aufsichselbstbeziehung des heraklitischen ideellen Einen gekommen war. Mochten auch die philosophischen Bestimmungen, wie sie bei Empedokles selbst vorliegen, einen offenbar viel geringeren speculativen Werth haben als die heraklitischen, so war doch für die weitere Geschichte des Gedankens, insonderheit auch für die platonische Philosophie, in dieser reinen Aufsichselbstbeziehung jenes Einen, in seiner totalen Abkehrung von der Welt des nur objectiven Seins, und in seiner reinen Einkehr in sich vielleicht eine große Vorstufe und gewaltige Entwickelungshülfe erlangt. Denn die objective Dialectik der gegensätzlichen Bewegung, die bei Heraklit bereits jeder dieser Processe, auch der ideelle, in sich hat und die klar erkannte Gedankennatur des ideellen heraklitischen Einen in diese selbst von dem sinnlichen Proceß getrennte und rein aufsichselbstbezogene Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg gegeben, auf welchem sich ihm das Reich der Idee und ihre antinomische

---

1) Nicht unwichtig ist zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairos ausdrücklich auch das Feuer nicht bestehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener. et corr. f. 5. a. *Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα.*

Dialectik erzeugen, ja der selbst eine innere Grundlage in ihm für die Entwickelung seines unbedingten Einen werden konnte. —

Dies sind die beiden heraklitischen Begriffe des Feuers, sein niemals verlöschendes Logos-Feuer und sein nur im gedoppelten Proceß des beständigen Verlöschens und Sichentzündens bestehendes kosmisch-elementarisches Feuer, sein Zeus und sein Hephaestos. Es wird jetzt klar sein, wie wir sagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das zu Grunde liegende Feuer im Gegensatze zum erscheinenden ist, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört und auch dieses Feuers Wesenheit lange nicht erschöpft. — Dies kosmisch-elementarische Feuer war somit dem Herakleitos auch erscheinendes Feuer, aber es war ihm niemals blos erscheinendes Feuer. Wo er dieses blos erscheinende Feuer im Schleiermacher'schen Sinne bezeichnen will, da versucht er es, wie wir sehen werden, durch eine besondere Form (πρηστήρ) von dem kosmisch-elementarischen abzuscheiden.

Es ist ferner vielleicht kein müssiges Resultat gewesen, wenn sich uns im Laufe dieser Untersuchung ergeben hat, daß in der That das kosmische den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer in Stellen des heraklitischen Werkes als weltbildend ausgesprochen werden konnte und eigentlich in der angegebenen Weise ausgesprochen worden sein muß. Es erklären sich uns dadurch die Berichte so vieler — und auch guter — Schriftsteller, unter welchen sogar die aristotelische Metaphysik, daß bei Heraklit Alles aus dem Feuer sich herstelle und in Feuer wieder auflöse, oder daß das Feuer ihm weltbildend (ἀρχή) sei, ohne daß wir genöthigt sind, überall einen reellen Irrthum anzunehmen. Es erklärt sich uns dadurch ferner, was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wie so wir wieder bei andern Schriftstellern gar nichts vom Feuer hören, sondern den Logos oder den Zeus oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Princip des Ephesiers angegeben finden. Es hat sich uns gezeigt, daß es zwei in verschiedener Potenz weltbildende Principien bei Heraklit gegeben hat; in höchster Potenz das ideelle Gesetz des Gegensatzes, die unsichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieses logische Feuer, zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philosophischen Sinne ist nur dieses Princip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmisch-elementarische Feuer, welches er als die in ihrem Processe alle Wirklichkeit aus sich erzeugende Umwandlung und Reali-

sirung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und, wie sich ergeben hat, auch sicher so bezeichnet zu haben scheint. Gerade dies aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geist der alten Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an so viele in den orphischen und andern Kosmogonieen vorliegende Parallelen — als Werkmeister der realen erscheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchstes Princip, sondern abgeleitete Evolutionen und Incarnationen desselben zu setzen pflegt.

---

§ 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Discussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephesiers gehen, ist zuvor noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vorläufig zu entscheiden, welche stets für jedes philosophische System von der durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Heraklit das Princip der Ableitung der andern Elemente (und somit der realen Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen, wie in Folge jenes Uebersehens der logisch-dialectischen Natur der heraklitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstanden bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX, 8.; Simplicius in Ar. Phys. f. 6. a. u. f. 310. a. Hermias, irris. gent. p. 223. ed. Ox. u. A. kurzweg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung, *πυκνώσει καὶ μανώσει*, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet habe [1]).

Daß dies nun ein grober und erst in nachstoischer Zeit möglicher Irrthum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher (p. 370 sq.) und Brandis (I. p. 160 sq.) gerügt und hinreichend widerlegt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten, eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Princip aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen war und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Be-

1) z. B. Simpl. a. a. O.: *Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποιήσαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει κτλ.*

trachtung derselben von selbst erhellen wird, auf das Vollständigste. Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte auch nicht von Ableitung der Einzeldinge und Erscheinung durch Verdichtung und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede sein, und Schriftsteller, die ihm unbehutsam diesen Proceß der Verwandlung zuschreiben, wie Simplicius, Diogenes Laërtius u. A., widerlegen zum Theil selber diese ihre Angaben durch Hinzufügung des heraklitischen Wortes, Alles sei ihm Umtausch gegen Feuer gewesen oder „Alles wird gegen Feuer umgesetzt und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold".

Allein immerhin frägt sich noch, welches war also der wirkliche Ableitungsmodus bei Heraklit. Hierüber spricht sich, einer Vermuthung Schleiermachers beipflichtend, welche sich auf die Worte des Aristoteles (Phys. I, 6. p. 189.) stützt: „und Alle gestalten dieses Eine durch Gegensätze, wie durch Dichtigkeit und Dünnheit und durch mehr und weniger", Brandis in einer Anmerkung zu seinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eher findet die Ableitungsweise durch das Mehr oder Weniger statt".

Was hierin nun das wirklich Richtige ist und auch von Aristoteles dabei gemeint wird, wird sich uns später ergeben.

Allein wenn nach dem heraklitischen Princip der ursprünglichen Entstehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, so ist es klar, daß diese Antwort ebensowenig richtig ist, wie die des Diogenes und Simplicius selbst. Denn erstens würde sich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgesetzten Masse des ursprünglichen weltbildenden Feuers eine solche Vermehrung oder Verminderung — vor dem Dasein der realen Welt — entstehen könne. Zweitens ist schon aus dieser Stellung der Frage ersichtlich, daß auch bei dieser Annahme im Grunde ganz ebenso wie bei der Annahme der Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grundstoff, ein materielles Feuer als in letzter Instanz der Welt ebenso zu Grunde liegend, wie bei Thales das Wasser vorausgesetzt wird. Und endlich dürfte es wohl auf der Hand liegen, daß sich in kosmogonischer Hinsicht die Ableitung durch Mehr oder Weniger von der durch Verdichtung und Verdünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterscheidet; denn letztere geht eben dadurch vor sich, daß innerhalb desselben Raumes ein Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes angenommen wird. Ebenso würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das ursprüngliche Quantum vertheilt, an und für sich noch gar keine Ableitung motiviren.

Auf denselben Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung desselben.

Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch Mehr oder Weniger sind also dem Gedanken nach mit einander nur identisch.

Brandis selbst ist übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacherschen Vermuthung eine sonderliche Gewißheit beizuschreiben; vielmehr zeigen seine obigen Worte: „Eher findet ꝛc.", daß er Mißtrauen in diesen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraklit setzt. Und in der That äußert er sich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgesprochenen Vermuthung etwas verschiedenen Weise folgendermaßen: „Ebensowenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraklit Ausscheidung ursprünglicher Gegensätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine solche Annahme nicht zugeschrieben; vielmehr mußte seiner Grundanschauung nach, in dem Maaße, in welchem die Bewegung gehemmt wird, aus dem Feuer das Starre sich entwickeln, in dem Maaße, in welchem sie wiederum sich beschleunigt, das Starre durch Feuer aufgelockert werden".

Dies ist ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöst. Denn jetzt entsteht die Frage: wodurch denn bei Heraklit die Hemmung und Beschleunigung jener Bewegung entstand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer ganz identisch und nur eine andere Ausdrucksweise derselben ist.

Nach den bisherigen Ansichten bildete also selbst diese Frage eine noch nicht gelöste Schwierigkeit.

Diese Schwierigkeit wird jedoch durch unsere gesammten vorstehenden Ausführungen jetzt bereits im Voraus beseitigt sein; es wird klar sein, daß sie überhaupt nur dadurch entstand, daß man die logisch-dialectische Natur der heraklitischen Bewegung übersah und hiermit nothwendig zugleich übersah, wie, statt eines physischen Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur diese selbe logisch-dialectische Natur seiner Bewegung es ist, welche sein physisches Ableitungsprincip bildet.

Auf die Frage: welches ist bei Heraklit das Princip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, ist nämlich die Antwort ganz einfach: durch Umschlagen in's Gegentheil. Durch das Verlöschen des Feuers, — dadurch, daß Jedes in sein absolutes Gegentheil[1])

1) Und dies muß es, weil jedes in sich selbst schon processirende Einheit seiner und seines Gegentheils ist, oder den absoluten Logos der Identität von Sein und Nichtsein in sich trägt; siehe hierüber den ontologischen Theil.

umschlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im Einzelnen die Reihenfolge der Erscheinungen, zu Stande.

Mit der Philosophie des Ephesiers ist zum Erstenmale die umschlagende Natur des Gedankens und seiner Bewegung — zum Princip der physischen Bewegung selbst gemacht, oder vielmehr als Gesetz der physischen Bewegung und Entwickelung angeschaut.

Daß es in der That nur dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil ist, durch welches das Feuer — welches selbst nur die reinste physische Darstellung dieses Gesetzes ist — die reale Weltbildung zu Stande bringt, ist nun aber hier nicht blos aus dem ontologischen Theil vorauszusetzen, sondern auch für das Gebiet des Physischen selbständig zu beweisen.

Den deutlichsten Beweis hierfür enthält das hauptsächlichste kosmologische Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V. p. 599 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden §. näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinwerwiesen werden soll.

Es sollen daher hier nur einstweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten lassen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältniß auf das Richtigste ausgesprochen in einer Stelle des Pseudo-Plutarch (Plac. I, 3. p. 877. C. p. 529. W.), welche auch Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3. p. 748. D.) entlehnt, ohne daß jedoch diese Autoren ihren eigenen Bericht im mindesten verstehen: „*Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα*“. „Heraklit und Hippasos setzen als Princip des Alls das Feuer; denn aus Feuer, sagen sie, werde Alles und in Feuer gehe wieder Alles zurück; durch die Verlöschung des Feuers aber werde das All erzeugt“.

Das Feuer ist also gerade dadurch weltbildend, daß es in sein Gegentheil umschlägt, verlischt, und nur diese seine Bewegung, in sein Gegentheil umzuschlagen, ist bei Heraklit das Princip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pseudo-Plutarch selbst jene unterstrichenen Worte, welche das Sachverhältniß bei Heraklit so wahr und tief angeben, zu verstehen im Stande ist, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenso Eusebius, ganz in stoischer Weise fortfährt: „Denn zuerst werde das Feuer, indem das Dicktheiligste (*τὸ παχυμε-*

ρέστατον) in ihm mit sich selbst zusammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Wasser gemacht; dieses aber verflüchtigt, werde Luft" ꝛc. Gleichsam als wäre diese vorzüglich falsche Beschreibung von einem Dicktheiligsten im Feuer ꝛc. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöschung die reale Weltbildung vor sich gehe, nur ein und dasselbe. Aber gerade diese Zusammenstellung des Richtigsten und Falschesten zeigt nur, wie der Berichterstatter jene von ihm unverstandene Angabe alten und trefflichen Commentatoren des Ephesiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einsicht in die Natur der Sache als der falsche, hat der echte Plutarch, wenn er, den heraklitischen Elementarproceß betrachtend, sagt (de prim. frigid. p. 949. p. 843. W.): „Da aber der Untergang nur ist eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden derselben Entgegengesetzte[1]), so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird jenes: Des Feuers Tod ist der Luft Geburt. Denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt verlöscht oder sich durch sich selbst aufzehrend. Die Verlöschung aber macht noch deutlicher seine Umwandlung in Luft".

Hier wird also ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein angegeben, daß jenes Verlöschen des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor sich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen abgeleitet wird, in dem Umschlagen eines Jeden in sein Gegentheil bestehe[2]).

---

1) *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειραμένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ.* Noch in einer andern, gleichfalls nie berücksichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre heraklitische Umwandlungsprincip sehr gut hervortreten, obwohl er selbst sich dabei gerade gegen dasselbe ausspricht, nämlich ib. p. 950. E. p. 850. Wytt.: *Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ τῆς φθορᾶς ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥςπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα*", „Auch das vom Untergange hergenommene Argument ist nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegentheil hinein jedes zu Grunde gehende unter, sondern durch das Gegentheil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Wasser in Luft". Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei sehr scharf und präcis bezeichnet, ist gerade die Meinung des Ephesiers. — An dieser Stelle citirt Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeschylos:

Παῦε ὕδωρ, δίκην πυρός.

Stille das Wasser, des Feuers Züchtigung.

2) Nur daß Plutarch, den empedokleischen Kanon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem heraklitischen Elementarproceß einschiebt, ein Irrthum, auf den wir

Ebenso deutlich zeigt dies der Ausdruck *τροπή*, den Heraklit selbst für seine Ableitung der andern Stufen des Elementarprocesses aus dem Feuer und resp. dieser Stufen wieder unter sich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fragment (bei Clemens. Al. V. c. 14.): „*πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ κτλ.*“ „Des Feuers Umwendungen sind zunächst Wasser, des Wassers aber ꝛc.“

Es liegt auf der Hand, daß „*τροπή*“ bei Heraklit für sich allein schon ganz das besagt, was seine Ausleger später durch den von ihnen zu diesem Zweck gebildeten abstracteren Ausdruck „*ἐναντιοτροπή*“ nur näher erklären, also: „Umwendung in's Gegentheil“. *τροπή* bedeutet bei Heraklit ganz dasselbe, was „Umschlagen“ in der hegelschen Philosophie, wo auch immer Umschlagen ins directe Gegentheil darunter verstanden wird.

Dasselbe bedeutet auch der andere von Heraklit selbst hierfür gebrauchte Ausdruck *ἀμοιβή*, Umwechslung, Gegentausch, Umwandlung. Einstimmig melden uns die Berichterstatter, Heraklit habe gesagt, wie Alles Umwandlung des Feuers sei, *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα* (siehe Diog. L. IX, 8.; Simplic. in Phys. f. 6. a.). Deutlicher noch heißt es in den homerischen Allegorieen (p. 468. Gal. p. 146. Sch.) „*πυρὸς γὰρ δὴ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται*“, „durch die Umwandlung des Feuers entsteht, nach dem Physiker Herakleitos, das All“. Am deutlichsten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchstück des Ephesiers (de *Ei* ap. Delph. p. 388. p. 591. Wytt.) „*πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα*“, *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*“. „Alles wird gegengewandelt (umgewechselt) gegen Feuer und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold“. In zweierlei Hinsicht läßt dieses Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers, seiner *τροπή* oder *ἀμοιβή*, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins directe Gegentheil verstanden wird.

Einmal, indem Heraklit statt *ἀμείβεσθαι* ausdrücklich *ἀντι-ἀμείβεσθαι* sagt, worin er also noch besonders hervorhebt, daß diese Bewegung des Feuers, sich umzuwandeln oder umzutauschen, eine Bewegung in das

---

später zurückkommen und der um so leichter entstehen konnte, als, wie die Stelle selbst zeigt, gerade auch der heraklitische Ausdruck von dem Verlöschen des Feuers sehr leicht zu der Ansicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlösche, sei Luft.

Gegentheil seiner selbst sei; und zweitens durch den Vergleich dieser weltbildenden kosmischen Bewegung mit der ökonomischen Bewegung der Circulation, mit dem Umsetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon ist schon im §. 10., auf den hier zurückverwiesen werden muß, dargethan worden, wie Herakleitos diese Operation als ein Umschlagen in ihr absolutes Gegentheil, als das Auseinandertreten der ideellen Einheit des Werthes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgehen und Umsetzen dieser realen Vielheit sinnlicher Dinge in die ideelle Werth-Einheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jedes Elementes aus dem andern immer nicht nur als eine Geburt des einen, sondern auch als ein hiermit nothwendig gegebenes Sterben des andern Elementes beschrieben, eine Ausdrucksweise Heraklits, in welcher er so adäquat, als in sinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene Aufhebung dessen, aus welchem die Ableitung geschieht, vor sich geht und nur in der Bewegung desselben besteht, in sein eigenes directes Gegentheil — in so directen Gegensatz wie Leben und Tod — umzuschlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV. p. 230. „*μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω*[1]) *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνησκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τοῦ ὕδατος*“. „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod“ ꝛc. Und ebenso Plutarch (de *Ei* ap. Delph. p. 392. C. p. 606. W.): — — „denn es ist nicht blos, wie Herakleitos sagte, des Feuers Tod für die Luft Geburt, und der Luft Tod für das Wasser Geburt“ ꝛc. (*πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.*[2]).

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungsmodus der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts Anderem bestand, als in dem im ontologischen Theil hinreichend auseinandergesetzten

1) Man liest wohl besser: *μεταβολὴν ὁρᾶς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγὴν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡρακλ. κτλ.* „Du siehst die Umwandlung der Körper und den Wechsel der Entstehung, den Weg nach Oben und Unten, nach Heraklit ꝛc.“

2) Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Wassers, und den Tod der Götter, welcher der Menschen Geburt ist, und umgekehrt, § 5.

Princip der dialectischen Bewegung in das absolute Gegentheil und daß ihm gerade in dieser, dem Feuer, wie im vorigen § gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Thätigkeit desselben bestand, wie es auch dieser seiner Eigenschaft, reinste physische Darstellung dieses Processes zu sein, die Stellung als oberste Stufe im heraklitischen Elementarproceß verdankt.

Höchstens das könnte befremdlich erscheinen, wie man so lange diesen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in seiner Bestimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht blos Plutarch ganz explicite, sondern selbst christliche Kirchenväter das Richtige darüber eingesehen zu haben scheinen. Mindestens kann man sich nicht präciser, kürzer und treffender über den Unterschied des heraklitischen Ableitungsmodus von dem der früheren ionischen Naturphilosophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes. ed. Or. II. c. X. p. 53.) thut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales“. bei Thales entstünden die Dinge durch Verdichtung des Wassers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversio nicht eine Umwandlung überhaupt, sondern ganz bestimmt eine Umwandlung in das specielle Gegentheil versteht.

§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben.

Ehe wir das Vorstehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarprocesses im Einzelnen übergehen, ist es nöthig eine Stelle des Clemens, welche uns die schätzbarsten Bruchstücke über die Naturlehre des Ephesiers mittheilt, hier, und zwar zur leichteren Uebersichtlichkeit in dem Zusammenhange, in welchem sie der Kirchenvater giebt, vorauszustellen und dieser die Discussion ihrer Theile in dem Maaße, in welchem die Untersuchung es fordert, folgen zu lassen: Clemens Al. (Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) sagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μέν τινα κόσμον, ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας· τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀΐδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως· „Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* [1]" *ὅτι δὲ καὶ γενητὸν*

1) Dies Bruchstück — aber ohne das, jedoch sehr echte „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*" — kennen auch Plutarch. de anim. procr. p. 1014. p. 129. W. und Simplic. in de Coelo f. 68. b. (Scholia in Arist. ed. Brand. p. 279.), welche es jedoch beide nicht in so textueller Form wie Clemens mittheilen, sondern nur den ersten Satz desselben und zwar mehr aus dem Gedächtniß zu citiren scheinen. Plutarch hat: *κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und bricht hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „*ἀλλ' ἦν ἀεί*", so daß sich schwer bestimmen läßt, ob er dies *ἀεί* hinter *ἦν* las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται*, das er nicht mehr giebt, dahinein zusammenzieht. Dagegen dürfte das *τόνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen sein. Denn so haben Plutarch und Simplicius übereinstimmend, und auch Alexander Aphrodisias (siehe § 25.) muß so gelesen haben.

[illegible]

Wie [illegible] mir die Interpunction des Texts zwischen [illegible] und [illegible] bei. Denn Creuzers im Dionysos p. 80 gemachter Vorschlag, das Kolon daselbst ganz fortfallen zu lassen, hebt sich, wie schon Schleiermacher p. 377 bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht *δυνάμει*, sondern auch wirklich *ἐνεργείᾳ* geschieht. Das Kolon aber hinter *πῦρ* zu setzen und *τὸ σύμπαντα* als Subject zu *τρέπεται* zu fassen, oder auch die Interpunction mit uns zu belassen, das *σύμπαντα* aber als Objectsaccusativ zu *τρέπεται* — statt zu *διοικοῦντος λόγου*, wie schon Creuzer will — zu verstehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverschiedenheit von der obigen Uebersetzung gewähren, wohl aber ohne Noth annehmen heißen, daß Clemens bei der Darstellung des Ephesiers sich vielleicht zu sehr stoischer Ausdrucksweise bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα* (nämlich Zeus) *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ, κτλ.*

Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Saamen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und was von diesen umfaßt wird".

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „κόσμον" gemachte Zusatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesammtbedeutung des Fragments vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18. auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Herakleitos selbst definirt als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Proceß, den wir in dem angezogenen § näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Processes (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des τὸν αὐτὸν ἁπάντων[1]), — ist ein immerlebendes Feuer.

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstücks kurz und erschöpfend

---

1) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die Eine und selbige aus allen Dingen" aber in dem Sinne, daß Herakleitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltsysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen" (vgl. § 30.), welche Auffassung auch Brandis acceptirt. Wir halten beides für gleich unrichtig. Unsere Auffassung*), nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur Eines, πῦρ ἀείζωον, ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I, 2. p. 185. B. von der heraklitischen Philosophie sagt: περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα (ἔσται) ὁ λόγος; in dem Sinne, in welchem uns ein Heraklitiker bald (§ 211.) von Wasser und Feuer sagen wird ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25. bei Betrachtung von Arist. de Coelo III, 1. erhalten.

---

*) Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher I. p. 459 das ἁπάντων auf die „Götter und Menschen" in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Theile in ihr enthalten seien.

wiedergeben, so könnten wir es nach allem Bisherigen am besten durch folgende freie Uebersetzung thun: „Die Welt — — war, ist und wird sein immerwährendes Werden, beständig, aber in wechselndem Maaß (vgl. hierzu § 26.), aus dem Sein in (processirendes) Nichtsein und aus diesem in (processirendes) Sein umschlagend". —

Was uns in unserm Bruchstücke zunächst vorzüglich wichtig und dennoch immer übersehen worden zu sein scheint, ist, wie Heraklit hier, indem er die Welt ein „immerlebendes Feuer" nennt, und dieses als ein ebenmäßig „sich entzündendes und verlöschendes" bezeichnet, das Leben dieses ausdrücklich von ihm als πῦρ ἀείζωον bezeichneten Feuers somit auch in seinem Verlöschen fortbestehen läßt. Das Verlöschen widerspricht also nach Heraklit dem immerwährenden Leben dieses kosmischen Feuers nicht. Im Gegentheil. Es bildet ebensogut als das „sich entzündend" gerade die Definition dieses „immerlebenden" Feuers. Beides sind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgesetztem Proceß gerade das Dasein dieses ewigen kosmischen Feuers besteht.

Dieses Feuer lebt also auch in seinem Verlöschtsein. Das Verlöschtsein constituirt selbst ein Moment seines Lebens und Processes. Genau hiermit zusammenhängend ist es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchstück heißt: „die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres aber ꝛc." In der Pluralform τροπαί liegt offenbar, daß auch die nachfolgenden Umwandlungen des Meeres und resp. der Erde, weil diese Elemente ja selbst nur Umwandlungen des Feuers darstellen, von Heraklit mittelbar als eigene Umwandlungen des Feuers angeschaut werden und werden können. Sonst würde nur von einer τροπή des Feuers die Rede sein können. Noch bestimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort πρῶτον. Die Wandlungen des Feuers sind zunächst Meer. In zweiter Linie, folgt hieraus, sind also auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergiebt sich, wie der zu κόσμον gemachte Beisatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων eben nur diese innere Identität der Welt hervorheben soll.)

Diese Wandlungen des Feuers in Wasser und resp. des Wassers in Erde sind die Seite oder das Moment des Verlöschens des Feuers im ersten Bruchstück. Wir sehen jetzt also, mit welchem Recht es bei Pseudo-Plutarch und Eusebius (im vorigen §) hieß: durch das Verlöschen des Feuers komme die reale Weltbildung zu Stande. Denn durch dieses Verlöschen des Feuers, durch seine Umwandlung in sein Gegentheil, kommt das Wasser, die Abstufung und Reihenfolge der verschiedenen Elemente und das gesammte Reich der Realität überhaupt zur Existenz, wie ja auch Clemens

a. a. O. ausdrücklich berichtet, daß dem Ephesier das Gebiet des Feuchten der Saame der Weltbildung gewesen sei, aus dem sich ihm Erde und Himmel und alles besondere Dasein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwendung des Feuers in Wasser ꝛc. das Verlöschen, so stellt wieder die Rückwandlung des Meeres in feurige Atmosphäre (πρηστήρ), und resp. somit auch mittelbar schon die Rückwandlung der Erde in Meer, das Sichentzünden des Feuers im ersten Bruchstück bei Clemens dar. Der Proceß, in welchem das Leben dieses ewiglebenden kosmischen Feuers also besteht, ist also die beständige Umwandlung des Feuers in die sich abstufende Reihenfolge der andern Elemente und der aus dieser sich bildenden realen Existenzen, und die ebenso beständige Rückwandlung der reellen Dinge in Feuer.

Erst beide Seiten zugleich und zusammengenommen — was nicht genug hervorgehoben werden kann — bilden das Dasein, das Leben und den Proceß des kosmischen Feuers. Beide Bewegungen finden, wie unsere Fragmente zeigen, gleichzeitig (denn es ist von μέτρα, aber von keinem ἐν μέρει die Rede) und in demselben Maaße statt. Diese Bewegungen selbst, sagen wir, das Uebergehen in das Stadium des Entzündet- und Verlöschtseins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig statt, sind nur die beiden Seiten Einer Bewegung. Nur der erreichte Uebergang, das eingetretene Verlöschtsein oder Entzündetsein (welches jedes aber eben sofort wieder in die entgegengesetzte Bewegung umschlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieser stetigen Bewegung oder ein Maaßverhältniß, welches wir später sich genauer entwickeln sehen werden (§§ 23. u. 26.). Es wird sich daselbst noch weiter zeigen, daß Verlöschen wie Sichentzünden stets gleichzeitige und immer nur quantitativ sich überwiegende Processe sind, daß also beide (und die realen Existenzen überhaupt) immer nur quantitative Maaßbestimmungen Einer Einheit, nämlich der Einen ihnen zu Grunde liegenden, in's Gegentheil umschlagenden Bewegung sind. Dies ist es, was Heraklit mit dem μέτρα . . . μέτρα bezeichnet. Erst dies ununterbrochene, gleichzeitige und gleichmäßig-thätige Ineinandersein beider nur in ihrem quantitativen Ueberwiegen oder in ihrem Maaße wechselnden Seiten giebt das Dasein des kosmischen πῦρ ἀείζωον oder des Weltalls.

Diese stete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechselndes Maaß ist auch schlechterdings nothwendig; denn das Feuer ist nur dies: perennirend zu verlöschen, sich beständig in sein Gegentheil [1]), das Wasser, um-

1) Man vgl. hierzu auch die im folgenden § zu discutirende hippokratische Stelle.

zuwandeln; das Wasser seinerseits ist nur dies, immer mählich, einerseits in Erde, andrerseits in Feuer umzuschlagen, welches letztere sofort wieder zu Wasser wird, oder richtiger: welches ein beständiges Wasserwerden ist, wie das Wasser nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer- und Erdewerden ist u. s. f. Oder wie wir im ontologischen Theil bereits gehabt haben, *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* „Der Weg nach Oben und Unten ist ein und derselbe". Wir sehen hier wieder auch von dieser Seite recht deutlich, wie dieses Fragment durchaus nicht von einer formal gleichmäßigen Abstufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden ist (s. §§ 21. u. 22.), sondern von der innern Identität dieser durch sich selbst beständig in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zu verstehen ist. Wie dies im § 7. von der logisch-metaphysischen Seite als die Bedeutung jenes Fragments nachgewiesen ist, so zeigt sich jetzt auch auf dem physikalischen Gebiete dasselbe. Das Feuer ist nur der perennirend sich aufreibende Proceß beständig zu Wasser zu werden, den Weg nach Unten zu wandeln. Das Wasser ist aber gleichfalls kein Sein, sondern — und zwar im heraklitischen Sinne sofort und in demselben Maaße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beständigen Proceß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung sich fortlaufend in Feuer (und resp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, sich unausgesetzt in den Weg nach Oben und Unten zu dirimiren.

Der Ausspruch *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη* enthält also in dieser Hinsicht nichts anderes, als was unser jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beständiges Feuer definirt und das Leben dieses Feuers dahinein setzt, der Proceß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöschens, d. h. das beständige Ineinanderumschlagen des Weges nach Oben und Unten zu sein. —

Was uns ferner auffälliger Weise stets fast unbeachtet geblieben zu sein scheint, ist, wie Clemens in den Worten: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ κτλ.* als noch vor und über jenem kosmischen Feuer, als somit in höchster und letzter Instanz weltbildendes Princip bei Heraklit, den Alles durchwaltenden Logos erwähnt. Auch das Feuer selbst wird nach der Stelle des Clemens von diesem Logos noch unterschieden, und erst durch diesen, auch es selbst regierenden und durchwaltenden Logos, wird es in sein Gegentheil, das Feuchte, umgewandelt.

Es springt in die Augen, wie genau dies mit Alledem übereinstimmt, was wir über diesen Logos (s. §§ 13. u. 14.) und zumal zuletzt (§ 18.) über seine Bedeutung und Stellung als das ideelle Gesetz des processirenden Gegensatzes entwickelt haben, von welchem selbst das Feuer nur reinste phy-

sische Darstellung ist, von welchem selbst das kosmische Weltfeuer sich noch als der seine Momente in realen Gegensatz auseinandertreten lassende Proceß unterscheidet.

Ohne diese von uns für den Logos in Anspruch genommene Bedeutung muß es durchaus unverständlich bleiben, was Clemens hier in seiner Darstellung der heraklitischen Physik und des Elementarprocesses mit dem Logos und seiner ihm eingeräumten Stellung vor dem Feuer — und als dieses selbst umwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im Geringsten Clemens beschuldigen wollen, hier mit diesem *λόγος* und der Stellung, die er ihm giebt, oder eigentlich mehr durchscheinen läßt, als er sie ihm giebt, etwas dem Ephesier Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erstens wird seine Angabe bestätigt durch Alles, was wir über diesen *λόγος διοικῶν* als das echteste und eigentlichste heraklitische Princip gehabt haben; zweitens werden wir noch sehen (s. § 28.), daß Heraklit das Wesen dieses seines weltbildenden *λόγος* unmittelbar am Anfang seines Werkes und somit noch vor der Lehre des Elementarprocesses explicirte. Drittens endlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel gesetzt durch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. O. angeführten Bruchstück: *θαλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν πτλ.*

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchstück mit in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, zur weiteren Uebersetzung der clementinischen Stelle. „Aus diesem — dem Feuchten, welches Heraklit den Saamen der Weltbildung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von diesen Umfaßte. Wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird (*ἐκπυροῦται*)[1]), macht er klar durch die Worte: „„Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos (Gesetz), welcher zuvor Statt hatte, ehe es Erde war"". In gleicher Weise aber sagt er auch von den andern Elementen dasselbe".

Wir sind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleierm. und Brandis ꝛc. adoptirten Fassung und Uebersetzung des Schlußsatzes in unserm Bruchstücke gefolgt. Wir müssen aber sofort gestehen, daß wir

---

1) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck *ἐκπυροῦται*, wie das unmittelbar folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beständige Umwandlung des Wassers auf dem Wege nach Oben, nicht aber einen plötzlichen allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

diesem Satze, „welcher (Logos) zuvor Statt hatte, ehe es (das Meer) Erde war“ keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinweggegangen ist, umsomehr als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach Oben und Unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (διαχέεται) in Feuer und Erde, und andrerseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maaß zurückführender Rückgang in sich (μετρέεται) [1]) — des Genaueren beschrieben werden soll. Ja auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres, nach Unten und Oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den andern Stufen, sondern mit Schleiermacher p. 380 wegen der, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens blos die Beschreibung des Rückgangs nach Oben aus der Stufe des Feuchten sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach Oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — bis dahin auch nur der Weg nach Unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre es aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach Oben nach dem Gesetze statthaben zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war“, welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach Oben entgegengesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird ꝛc.“, folgern will, es dürfte in dem nun angeführten Fragment nur der Rückgang nach Oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die andern Elemente dasselbe“. Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen ꝛc. nach dem Logos, der Statt hatte, ehe es Erde

---

1) Diese Auffassung von μετρέεσθαι, zugemessen werden, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maaß, welches es vor seiner Dirimirung in Feuer und Erde hat (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23. gelegentlich zu Theil werden wird.

war, — so ist jedenfalls etwas nur der speciellen Natur des Wassers Zukommendes in dem Fragment ausgesagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verständlich sind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein formal-allgemeines Bewegungsgesetz ausgesprochen ist, wären unmöglich.

Um also unsere Meinung über die Stelle vorzutragen, so ist der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Eusebius Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676. ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlußsatz des quäst. Fragmentes lautet: „— *λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι*“ und wonach das ganze Fragment also zu übersetzen ist: „das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos, welcher zuerst war, ehe es (selbst) noch war.

Es liegt auf der Hand, wie dies sofort einen vorzüglich echten heraklitischen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demselben Gesetz der processirenden, stets in ihr Gegentheil umschlagenden Identität der Gegensätze von Sein und Nicht, welches vor der Existenz des Meeres selbst war, welches, wie wir gesehen haben, allem Sein, selbst dem Feuer, präexistent ist und das treibende Bewegungsgesetz in ihm bildet. Dasselbe Gesetz des Umschlagens ins Gegentheil, derselbe Alles durchwaltende Logos — ist dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer producirt wird, bildet zugleich schon das Gesetz, durch welches auch das Meer selbst wieder regiert und seine eigene Umwandlung in Feuer und Erde bestimmt wird. Gewiß ist nichts echter heraklitisch, als diese in der Lesart bei Eusebius so nachdrücklich hervorgehobene Identität und Präexistenz des Logos, nach welchem die Entwickelung und Bewegung jeder Naturstufe stattfindet, vor allem Sein. Dann sieht man auch deutlich, wie Heraklit die in seinem Fragment bei Sextus (siehe § 28.) seinem Werke von ihm selbst vorangeschickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) diesem Logos geworden seien (vgl. oben p. 40), wirklich durch seine Physik durchzuführen gesucht hat. Bei Acceptation dieser Eusebius'schen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweise — wie der Ephesier nämlich vom Meere sagt, daß es nach demselben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es selbst war — sagt er auch über die übrigen Elemente dasselbe“. Denn diese Zurückführung der Entwickelung eines jeden auf das ihm stets schon präexistirende Verhältniß war in der That das formal-allgemeine Entwicklungsgesetz, das Heraklit auf eine jede Elementarstufe und auf jedes Dasein überhaupt anwandte. So war dann in der That diese Welt der realen Verschiedenheiten zu einer schlecht-

hin in sich einigen und mit sich identischen [1]), zu der bloßen Aufrollung des Einen sie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war sich im Keim schon selber präexistent.

Ganz in diesem Sinne scheinen nun aber, die Lesart bei Eusebius erheblich bestätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß diese Zurückführung auf das *ὅ, τι πρόσθεν* oder *πρότερον ἦν* (*ἢ γενέσθαι*) eine bei Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwickelung der verschiedenen Daseinsverhältnisse war, und auch von den sich an seine Theorie anlehnenden Sekten aus ihm acceptirt wurde. So heißt es in dem so heraklitisirenden (s. oben § 7.) Pseudo-Hippokrates (p. 631 ed. Kuehn.) „*ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὔδε γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν*“, „Keines von allen Dingen geht zu Grunde und keines entsteht, was nicht auch schon früher war (ehe es war).“ Man vergleiche damit auch die bekannten Verse des häufig einen heraklitischen Beigeschmack verrathenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad Apoll. p. 110 A.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω [2]) *κτλ.*

Noch näher liegend ist aber der Vergleich mit der stoischen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820 finden: „*Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν*“, eine Formel, welche also die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben scheint, aus Heraklit adoptirten.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die allgemeineren Resultate, die sich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitischen Elementarlehre ergeben, so ist jetzt im Ganzen bereits deutlich, in welcher Weise Heraklit sein großes metaphysisches Grundprincip der processirenden Identität von Sein und Nichtsein zur Grundlage seiner Physik, und eben dies Princip der stets in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zum consequenten Entwickelungs- und Ableitungsmodus des Elementarprocesses und seiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feurig-Warmen, des

---

1) Jedenfalls dienen auch die Worte *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον* zur Bestätigung dieser Erklärung des *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* im vorigen Fragment.

2) Wie Bernhardy zwei Tetrameter herstellend den Text zu lesen vorschlägt in Ersch und Grubers Encyclopaedie s. v. Epicharmos.

Flüssig-Feuchten und des Starr-Trocknen als die drei Gattungen des realen Daseins vor. Er legte sie seiner Physik zu Grunde und verstand es, sie zu den drei sich auseinander ableitenden, das gesammte Naturreich in sich fassenden Formen zu verarbeiten, eine Dreitheilung, die bei ihm um so wesentlicher ist, als schon in seiner metaphysischen Grundidee, — den beiden gegensätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtsein und der Einheit derselben, — die innere Nothwendigkeit einer solchen Trichotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die physische Darstellung des reinen Werdens als der Identität der unausgesetzt ineinander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein. Als diese physische Darstellung seines Alles durchdringenden metaphysischen Grundgesetzes war ihm das Feuer daher zwar das Allem zu Grunde Liegende, und somit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darstellung der jedes Sein unausgesetzt aufhebenden, es sofort in Nichtsein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm somit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher sprechen werden — auf der Stufe des Feuers als solchen zu keiner sinnlich-realen Existenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als solches konnte sich bei dem Ephesier daher auch zu dem Dasein der sinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes sinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltproceß münden-lassende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer ist das Princip der für jede einzelne Bestimmtheit negativen Weiterentwickelung der Dinge; es ist das Princip der Production des Allgemeinen; aber es ist nicht das, welches, als solches, den sinnlichen Dingen Existenz und Bestand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers selbst, als der das Sein beständig als aufgehoben setzenden und in Nichtsein verkehrenden reinen Dialectik des Werdens, zu keinem sinnlichen Dasein und Bestand gelangt werden kann, so kann also die Weltbildung nur vor sich gehen durch Verlöschung des Feuers, wie andererseits die Vollbringung dieser Verlöschung die eigene unausgesetzt sich vollziehende Natur des Feuers, als der beständig in sein eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung ist.

Das stricte Gegentheil des Feuers ist, schon in der sinnlichen Volks-Anschauung, das Wasser.

Das Verlöschen des Feuers ist daher nicht, wie es sich Plutarch a. a. O. irrig vorstellt, Auslöschen in Luft, sondern als Umschlagen in sein strictes Gegentheil unmittelbar: zu Wasserwerden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine processirende Nichtsein, oder, mit andern

Worten, der rein negative Proceß war, in welchem das Moment des Seins beständig aufgehoben und als Nichtsein gesetzt wird, so muß jetzt das Wasser, weil es nur das Umschlagen dieses Processes in sein Gegentheil ist, — derjenige Proceß und diejenige Bewegung sein, in welcher das Moment des Nichtseins beständig als seiend, als positiv gesetzt wird. Die Stufe des Wassers ist es daher, auf der sich alles reale sinnliche Dasein erzeugen kann. Aus dem Feuchten muß sich deshalb alles Besondere und sinnlich-Existirende — denn alle bestimmte Existenz ist nur als daseiend gesetztes Nichtsein — entwickeln. Aus dem Feuchten erst empfängt das gesammte Gebiet des sinnlich-realen Daseins seine Existenz und seinen positiven Bestand. Darum ist das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben sehr richtig vom Ephesier berichtet, der eigentliche Saame der Welteinrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionysos das Reich der sinnlichen Existenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet sich alles was am sinnlichen Dasein festhalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (siehe oben § 9.). Das Wasser ist bei Heraklit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beständige negative Bewegung des Nichtseins beständig ins Sein umbiegt und jene negative Dialectik selbst, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung ist, beständig als seiend setzt und zu positiven Gestaltungen faßt. Das Gebiet des Wassers oder des Feuchten ist daher die Wurzel und Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und seines fließenden Bestandes [1]). Es ist also die auseinandertretende und da-

---

1) Diese Bedeutung des Feuchten als synonym mit dem Leben überhaupt ist sehr gut berücksichtigt und hervorgehoben in den angeblich (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999.) orphischen Versen bei Clemens Al. Strom. VI. p. 746., auf Grund deren der Kirchenvater den Ephesier auch beschuldigt, seine Elementarlehre dem Orpheus entlehnt zu haben:

ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ
ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Wenn man das Komma im ersten Vers erst hinter *θάνατος* macht, wie bei Schleiermacher p. 339 geschieht, so verliert der Vers jeden Sinn. Interpungirt man aber wie hier, so heißt er: „Für die Seele ist das Wasser, für das Wasser aber der Tod die Umwandlung (das, wohinein sie sich umwandeln). Durch den speciellen Gegensatz von *θάνατος* und *ὕδατα* zeigt sich, wie letztere mit dem Leben selbst schlechthin identificirt werden. Für jede Stufe ist zwar die Umwandlung in die nächste relativer Tod; auch für die Seele ist es Tod Wasser zu werden; aber

durch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, zwei Gegensätze hat. Den einen, bereits durchgenommenen, des Feuers, und den andern des Starr-Trockenen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Consequenz, bei Heraklit die Erde und deren Gebiet nur das isolirte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feurigen und Starr-Trocknen gleichsehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirimiren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als seiend zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des processirenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einerseits immer ein isolirtes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes Seiendes producirt, andererseits eben damit dies ausgeschlossene Moment des processirenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit andern Worten: als der beständige Fluß des Entstehens ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Kette des Einzelnen und Bestimmten, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort seiende Negation anderer Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder einzelnen Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des Seins — beständig processirendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Proceß des Feuers. Das Wasser ist daher nur die Bewegung sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegentheile, die es bereits an sich in sich vereint, in Feuer und Erde auseinanderzulassen.

Die Erde aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Ent-

---

Tod κατ' ἐξοχήν wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben κατ' ἐξοχήν ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II. p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden andern Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή".

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobeck. Aglaoph. II. p. 948 dafür belobt worden.

stehung des Besondern und Realen, das Gebiet des sinnlichen Lebens war, so ihrerseits dem Ephesier als das Reich des starr an seiner Einzelheit festhaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Ephesier das Princip des Lebens bestand, ausschließen will, — das Bild und Gebiet des Todes (s. oben Bd. I. p. 207 sq.). Eben darum aber ist auch dieses an seiner Einzelheit festhaltende Sein vielmehr nur beständige Auflösung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitischen Physik nur Realisationen der Momente seines metaphysischen Grundgedankens, die sich ihm nothwendig aus der Durchführung desselben erzeugen mußten und die sich in der That durch sein Eines Princip der in ihr Gegentheil umschlagenden Bewegung consequent auseinander ableiteten. Eben deshalb mußte bei Heraklit das Feuer, als die reinste Darstellung dieser allem zu Grunde liegenden antinomischen Bewegung, das Bild und der reinste Ausdruck des Allgemeinen sein. Eben deshalb konnte er alle andern Stufen und alles Dasein überhaupt als „Umwandlungen des Feuers" (*τροπαί*) aussprechen und Alles durch die Umwandlung des Feuers erzeugt und wieder aufgehoben werden lassen.

Zugleich ist es nur eine fernere Folge seines Grundprincips, daß Heraklit, wie sich aus dem Vorigen schon von selbst ergeben haben wird, den wahrhaften philosophischen Begriff der Entwickelung aufgefunden und systematisch durchgeführt hatte. Bei Heraklit besteht alle Entwickelung (des Feuers, Wassers ꝛc.) immer nur darin: daß herausgesetzt und verwirklicht wird, was früher schon an sich war. Jedes macht sich — und dies ist seine Entwickelung und Umwandlung — nur zu dem, was es schon an sich ist. An diesem Grundbegriff seiner Entwickelung werden wir Heraklit noch bei den scheinbar am meisten fern ab liegenden Einzelheiten festhalten sehen. Der heraklitisirende Pseudo-Hippokrates drückte dies oben so aus: es geht nichts zu Grunde und es entsteht nichts, was nicht schon früher war (an sich). Heraklit selbst drückt es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß Jedes in dasselbe Gesetz (*λόγος*) sich wieder auflöst, welches war, ehe jenes selbst war und von dem Jenes somit selbst nur eine Entwickelung und Production war. Offenbar liegt hier die wahrhaft speculative Quelle des stoischen *λόγος σπερματικός*, in welchem jener speculative Begriff aber nur noch in verkümmerter reflexionsmäßiger Gestalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Vorigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieser ausführlichen Auseinandersetzung unterzogen —

wie die drei physischen Stufen des Elementarprocesses, Feuer, Wasser, Erde, bei Heraklit bereits an sich den Momenten des logischen Begriffs, dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen entsprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit selbst das Bewußtsein hierüber abging, eine nothwendige und wesentliche Seite ihrer Bedeutung besteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffs als physikalische Stufen des Naturprocesses herauszuringen und hatte damit die ionische Physik bis hart an die Grenze gebracht, wo sie in die bewußte Philosophie des Gedankens oder in Logik umschlagen mußte.

---

§ 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufen des Elementarprocesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer als solchem bei Heraklit die Zeugung des Besondern und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten alles Besondere, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Uebereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Saamen der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und Alles entwickele, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Diog. L. (IX, 9.) hat, mitten unter den mannigfachen Irrthümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explication der heraklitischen Physik verfällt, doch noch so viel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprocesses sagt: „*πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης*“, „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser; aus diesem*) aber werde das Uebrige, indem er fast Alles

*) Es ergiebt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 65 sqq.) von selbst, mit wie hohem Unrecht daher Bernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Saame der Weltbildung (*σπέρμα τῆς διοικήσεως*) gewesen, nur aus einer Uebertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Clemens entstanden sei. Ganz im Gegentheil ist für Heraklit diese kosmisch-speculative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei

auf die aus dem Meere sich entwickelnde ἀναθυμίασις zurückführt".

Aus allen diesen Gründen scheint es uns, streng genommen, unrichtig zu sein und auf einer Verkennung des heraklitischen Grundgedankens und Systems zu beruhen, wenn von dem Feuer gesagt wird, daß es die Körper nähre, insofern unter Nähren verstanden wird, daß es die erhaltende Thätigkeit und Substanz des Besonderen und Bestehenden sei, wie dies in der That die vorherrschende Darstellung der Sache bei den Stoikern war und z. B. der Stoiker Balbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15. die irdische Flamme von dem animalischen Weltfeuer gerade dadurch unterscheidet, daß dieses den Körpern einwohnende Feuer alles Bestehende belebe und erhalte und ernähre ꝛc. „Contra ille corporeus (ignis), sagt Balbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc."

Freilich war dies bei den Stoikern nur die nothwendige Folge ihres schon nach verschiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverständnisses (vgl. noch weiter unten), daß sie das Feuer nicht nach dem dialectischen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darstellt, sondern als Wärme, Lebensfeuer ꝛc., und somit immer als stoffliches Element dem Weltall zu Grunde legten.

Will man aber streng und genau heraklitisch reden, so würde man dem Obigen zufolge sagen müssen, daß dasjenige, welches das reell Bestehende ernährt und erhält, das Wasser sei, dem Feuer als solchem aber gerade die entgegengesetzte Thätigkeit zukomme, das Sinnlich-Einzelne nicht zu erhalten, sondern aufzuheben, es nicht zu ernähren, son-

---

den Stoikern ist, eben weil sie die speculative Bedeutung des heraklitischen Feuers aus den Augen verlieren, nicht das Wasser, sondern nur das Feuer der Saame der Weltbildung. Es ist nur eine Folge desselben Verkennens der ganzen bisher freilich stets übersehenen Bedeutung des Wassers bei Heraklit und seines Verhältnisses zum Feuer, wenn Bernays daselbst in Bezug auf eine bald zu betrachtende vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitisirenden Pseudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausspricht, daß daselbst das Wasser dem Feuer mehr gleichgesetzt werde, als mit der Philosophie des Ephesiers verträglich sei. Statt gleichgesetzt zu werden, ist die dem Wasser daselbst eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengesetzte und in der That diejenige, welche ihm allein in dem System des Ephesiers zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pseudo-Hippokrates und so viele andere theils oben schon betrachtete, theils noch später zu betrachtende, stützen sich gegenseitig und erweisen diese heraklitische Rolle und Bedeutung des Wassers, die allerdings schon deshalb stets verkannt werden mußte, weil man auch die speculative Natur seines Feuers nicht erfaßt hatte.

dern zu bewegen, d. h. es über sich selbst hinauszuführen, aber gerade in dieser negativen Aufhebung des Einzelnen die Reihe der Erscheinungen zu entwickeln und so das allgemeine Weltsystem zu produciren.

Und wie sich dies als Consequenz aus dem Obigen ergiebt, so sagt uns in der That wörtlich zutreffend der so sehr heraklitisirende Pseudo-Hippokrates, bei dem wir schon so viel heraklitische Anschauungen und Aussprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Wasser, nachdem er gezeigt, wie jedem derselben schon an sich selbst das Andere nothwendig sei: „*ἑκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί* (*αὐτάρκες*)· *τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἑκάτερον ἔχει τοιήνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι*“ (de diaet. I. p. 630. ed. Kuehn., I. p. 182. ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt weder sich selbst, noch irgend einem anderen (Bestehenden). Jedes von beiden hat nämlich diese Eigenschaft: das Feuer kann Alles durch Alles hindurch bewegen, das Wasser aber Alles immer (resp. Alles durch Alles) ernähren“.

Also: das Wasser nährt, das Feuer bewegt, d. h. hebt auf. —

Es ist daher bis zu einer gewissen Grenze nur im Geiste der ältesten ionischen und speciell heraklitischen Physik gesprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Wasser sagt (Institut. II. c. X. p. 156. ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Wasser) quasi foemininum; alterum activum, alterum **patibile**“ und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animantibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebensosehr aus der obigen Entwickelung und ist eben noch hervorgehoben worden, wie ohne diese negative, das reale Existirende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht bestehen kann. Denn gerade diese das einzelne Bestehende aufhebende negative Dialectik des Feuers — ist der treibende Puls, welcher die Reihe der Erscheinungen und somit das kosmische All erzeugt. Oder, was dasselbe ist, ohne das Feuer wäre das Wasser selbst nicht mehr Wasser; es wäre vielmehr nur sofort zur Erde geworden, d. h. in starres, an seiner

Einzelheit festhaltendes Sein umgeschlagen. Das Wasser ist der fortlaufende Strom des Werdens, des Realen und Besonderen. Aber auch das Werden des Realen ist — Veränderung, und somit Aufhebung, Negation. Ohne diese negative Feuersnatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieses Stroms versiegt, das Werden des Besonderen zum fest gewordenen und in sich beruhenden Einzelnen abgeschlossen, und dieses selbst aus dem Processe des Lebens in Tod verkehrt. Oder das Wasser hat, wie wir früher gesagt haben, als die Feuer und Erde zusammenschließende Mitte, die Feuersnatur schon an sich selbst. Wie Heraklit sagte, daß der Streit der Vater von Allem sei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Ephesier „Alles verschwinden würde", so kann und muß dieser Satz, physikalisch gesprochen, von dem Streit des Wassers und Feuers ausgesagt werden. Welches von beiden man fortnähme, würde das Bestehende verschwinden. Denn nehme man jenes fort, so würde in der negativen Dialectik des Feuers das Bestehen des Realen und Besonderen, nehme man dieses fort, so würde die das Einzelne zur Wechselwirkung des Lebens und zur Weiterentwickelung zur Reihe der Erscheinungen forttreibende Ursache, dort die erhaltende, hier die unausgesetzt weltschöpferische Thätigkeit fortfallen und somit beidemal das kosmische All gleichmäßig verschwinden (vgl. oben § 4.).

Vortrefflich lehrt uns daher auch dieses sich gegenseitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Wasser, und wie jedes von beiden das andere schon an sich selbst habe und ohne jedes von ihnen das Bestehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) a. a. O. „Es besteht also das Lebendige, sowohl alles Andere als auch der Mensch, aus zweien, die ihrem Ansich nach verschieden, ihrer wirklichen Bewegung nach aber sich miteinander einigend sind (*διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Wasser. Mit einander geeint sind diese sowohl allem Anderen, als auch sich selbst genügend". Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß das Feuer bewege, das Wasser nähre, in deren Verlauf der Verfasser dann fortfährt: „Keines von Beiden (Feuer und Wasser) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*): Das Feuer nämlich bis in das Aeußerste des Wassers vordringend, entbehrt der Nahrung[1]), denn es hebt selbst auf (sc. es

1) *τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.*

wendet von sich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden soll[1]), (*ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι*). Wenn aber das Wasser in das Aeußerste des Feuers vordringt, so hört die Bewegung auf. Es steht also jetzt still. Wenn es aber steht, so ist es nicht mehr übermächtig, sondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in seine Nahrung verwendet[2]). Deshalb kann also keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, so würde Nichts von dem jetzt Existirenden verbleiben können"[3]). — „*οὕτω δὲ* — fügt der Verf. hinzu — *ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει·* „Indem sie sich aber so verhalten, werden sie immer (Feuer und Wasser) dieselben sein und auch beide zugleich nicht fehlen"[4]), Worte, die uns noch für Späteres wichtig werden werden und in welchen der Verf. übrigens gar nichts Anderes sagt, als was Heraklit selbst, wie wir sahen, in dem obigen Fragmente ausgesprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und verlöschendes, d. h. nach unserer Interpretation logisch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in processirendes Nichtsein und aus diesem wieder in Sein, oder, physikalisch ausgedrückt, aus Wasser in Feuer und aus Feuer in Wasser umschlagendes Processiren erklärte.

---

1) Richtig; denn das Feuer ist selbst nur: processirende Aufhebung des Seins — setzt also dies sein Gegentheil immer nothwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch dessen Aufhebung nur sich immer erzeugt. Man sieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18. bei der Explication des Feuers als dem sich selbst in sein eigenes Gegentheil beständig aufhebenden Proceß etwas in den Ephesier hineingetragen ist, und mit welchem Bewußtsein hier der heraklitische Verfasser den dort nachgewiesenen dialectischen Begriff des Feuers herausringt.

2) Das große Interesse dieser Darstellung ist zu sehen, wie hier der heraklitische Verfasser ganz unsrer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere schon an sich selbst hat und dialectisch in dasselbe umschlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes ist als eben diese Bewegung, dialectisch in das andere umzuschlagen.

3) *εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν.*

4) Der Sinn ist also: sie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derselben auch schon das andere gegeben ist.

§ 22. Luft, πρηστήρ, αἴθηρ, Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Ephesiers über den Elementarproceß immer nur die drei Elemente, Feuer, Wasser, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieses Processes angetroffen, und nicht Heraklit, sondern Clemens selbst ist es, der sie, dem stoischen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Wasser in seinen erklärenden Worten mit einem „δι' ἀέρος" (τρέπεται εἰς ὕγρον) hineinbringen möchte. — Selbst Diogenes L. IX, 9. hat noch so viel aus der echten heraklitischen Physik sich gerettet, daß er bei der Explicirung des Weges nach Oben und Unten der Luft gar nicht Erwähnung thut, sondern, insoweit den Fragmenten conform, das Feuer direct in Wasser und dieses in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I. p. 163.) sich dahin ausgesprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitischen Elementenproceß angeführt ist[1]), dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die sich übrigens aus dem kanonischen Ansehen, welches seit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, sehr leicht erklärt[2]).

Ebenso hat Schleiermacher (p. 378 sq.) gleichfalls unter der Zustimmung von Brandis a. a. O. nachgewiesen, daß der πρηστήρ nichts

1) z. B. Plutarch. de *Ei* ap. Delph. p. 392. Philo quod mund. sit incorr. p. 958.; Max. Tyr. Diss. XXV. p. 260.

2) Weit genauer sind daher die freilich auch wörtlich aus dem Ephesier angeführten Stellen, in welchen der Elementarproceß gleichfalls gelehrt wird, nur daß die mit dem Feuer (wie wir früher gesehen haben, §§ 5—9.) identische Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI, 2. p. 624: Ἡράκλειτος — — ὧδέ πως γράφει· „„ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή"" und ebenso Philo de mundi incorr. p. 958: εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησί „„ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι""".

Anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst sei, und wir haben bereits oben (Bd. I. p. 252) darauf aufmerksam gemacht, wie Heraklit auch diesen *πρηστήρ* gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, denen er, „Blume des unreinen Feuers". — — „*ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι*" heißt.

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die von Clemens a. a. O. mitgetheilten Bruchstücke des Ephesiers, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach Unten und Oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach Oben und Unten schlechthin durch dieselben Stufen hindurchbewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesiers in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach Unten sind dem Bruchstück zufolge: *πῦρ, θάλαττα, γῆ*, die Stufen des Weges nach Oben aber *γῆ, θάλαττα*, und nicht *πῦρ*, sondern *πρηστήρ*.

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Consequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das *πῦρ* in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesiers, wo es als weltbildendes Princip auftritt und als Das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (*τροπαί*) alle andern Elemente und Dinge sind, eben das Allem zu Grunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der That bedeutet es daselbst Das, was wir das kosmisch-elementarische Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 38 sq.) gezeigt haben, daß es ebensosehr zu Grunde liegendes als erscheinendes Feuer sei.

Der *πρηστήρ* dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, sinnliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach Unten als Princip des Ausgangs *πῦρ*, und auf dem Wege nach Oben als Endpunkt der Elementarbewegung *πρηστήρ* setzt, dies keine blos nominelle, sondern wie gezeigt auch eine inhaltliche,

---

Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezweifelt werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein luftartiges *πνεῦμα* zu halten.

irgendwie motivirte Verschiedenheit ist. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterscheiden; er will gerade das erstemal das kosmisch-elementarische, ebensosehr zu Grunde liegende als erscheinende, das zweitemal nur das erscheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um so zweifelloser sein, wenn im Verlauf wahrscheinlich werden sollte, daß er den πρηστήρ immer nur auf dem Wege nach Oben gebraucht hat.

Welches ist nun aber das Motiv und die Bedeutung dieses Unterschiedes? Und wie erklärt sich diese auf den ersten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme so widersprechende Schwierigkeit eines verschiedenen Anfangs- und Endpunktes des Elementarprocesses?

Diese Schwierigkeit ist aber zum Voraus gelöst und die Bedeutung dieses Unterschiedes zum Voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18. aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hülfe kommender Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten, als des Platon, Aristoteles und Simplicius dargethan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Ephesiers enthaltene Bestätigung dessen vor, was wir dort auf andere Weise nachgewiesen haben, daß es nämlich zwar das oberste, wahrhaft allgemeine Princip Heraklits ist und sein muß, welches auf dem Wege von Oben nach Unten alles Andere aus sich entwickelt, setzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach Oben, weil alle Aufhebung eines sinnlich Bestimmten immer nur wieder selbst in eine andere einzelne Bestimmtheit umschlägt, in jenes oberste und wahrhaft allgemeine rein ideelle Princip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieses Allgemeine also auf dem von der sinnlichen Bestimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation bestehendem Rückweg nach Oben nicht erzeugt werden, dieser Rückweg nach Oben vielmehr nicht über das sinnliche Feuer hinausgehen kann, welches sofort wieder, sich in Wasser umsetzend, den Weg nach Unten einschlägt ꝛc.

Gerade also weil jenes allgemeine kosmische Feuer, das allgemeine Werden selbst, auf dem in der Negation der sinnlichen Bestimmtheit bestehenden und eben darum immer nur in einzelne sinnliche Stufen umschlagenden Rückweg nach Oben nicht als solches erzeugt werden kann, dieser Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers schließen muß, welches selbst wieder nur eine einzelne, sinnliche Stufe ist[1]), und um dieses den Schluß des Weges nach Oben bildende blos er-

1) Des materiellen Feuers, im Gegensatz zum ignis sincerus bei Chalcidius, welches sine ullius materiae permixtione ist (siehe p. 27).

scheinende, sinnliche Feuer von jenem hierüber wesentlich auch hinausgehenden und sich auch in dem Verlöschen desselben continuirenden allgemeinen, unsinnlichen Feuer abzuscheiden, hat Heraklit für dieses letztere zwar den gemeinsamen, alle Auffassungen des Feuers in sich schließenden Namen πῦρ, für jenes aber den πρηστήρ genommen, der schon den Orphikern Bezeichnung für das unreine i. e. materielle sinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18. gesehen, daß Heraklits Anschauung auch des allgemeinen Feuers selbst wiederum in zwei Unterschiede zerfiel, gleichviel hier, ob diese Unterschiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtsein gekommen waren und ob sie stets von ihm consequent festgehalten wurden oder nicht; wir meinen den a. a. O. näher auseinandergesetzten Unterschied des Feuers als des Begriffs des realen kosmischen allgemeinen Processes, der seine Momente zu reellen Unterschieden auseinandertreten läßt und darum gleichmäßig sich entzündendes und verlöschendes Feuer ist, und zweitens des nie untergehenden reinen Zeus- oder Logos-Feuers oder der unsichtbaren Harmonie als des Begriffs des rein ideellen Processes, oder des Gedankengesetzes selbst der processirenden intelligiblen Identität von Sein und Nichtsein.

Es frägt sich nun sofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung und Abscheidung des blos erscheinenden sinnlichen Feuers einen besondern Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterscheidung ankam, einen speciellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Processes herausgerungen hat.

Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns zunächst scheinbar von ihr ab und einer andern Frage zuwenden. — Nach Aenesidemus soll, wie wir aus Sextus Empirikus (adv. Math. X, 230. u. IX, 360.) wissen, die Luft, ἀήρ, das oberste Princip und ἀρχή aller Dinge bei Herakleitos gewesen sein. Daß dies ein Irrthum des Aenesidemos ist, ist klar, und zwar ein Irrthum, der auf den ersten Blick um so unbegreiflicher ist, als die Luft, wie wir gesehen haben, dem Ephesier nicht nur nicht ἀρχή ist, sondern in seinem Elementarproceß überhaupt noch gar nicht als besondere Stufe vorkömmt. Auch ist noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entstehungsmöglichkeit dieses Irrthums gegeben worden*). Dennoch dürfte

*) Auch die Erklärung, die Zeller p. 460 jetzt hiervon giebt, Heraklit meine mit dem Feuer „überhaupt das Warme, den Wärmestoff oder die trockenen Dünste, wie es Spätere bezeichnen, wie er denn aus diesem Grunde statt des Feuers auch den Hauch, die ψυχή, setzt, und es weicht insofern mehr den Worten als der Sache nach von seiner Meinung ab, wenn Aenesidemos behauptete, er lasse alles aus (warmer) Luft bestehen", können wir natürlich in keiner Hinsicht

dies so nothwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vorliegende, muß selbst noch der Irrthum zu einer positiven Quelle der Wahrheit und Erkenntniß werden können. Und dies muß hier umsomehr der Fall sein, als wir unmöglich dieses Mißverständniß des Aenesidemos für ein solches betrachten dürfen, das ohne irgend welche Entstehungsmöglichkeit schlechterdings blos aus der Luft gegriffen ist.

Denn Aenesidemos war jedenfalls ein Mann, der den Herakleitos, wie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie nur irgend ein Heraklitiker studirt und den Angelpunkt seines Systems, die dialectische Identität der Gegensätze, wenigstens im Allgemeinen richtig darin erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210., adv. Math. IX, 337.[1]) X, 216. VII, 349.).

Wie konnte also, fragen wir, Aenesidemos in dies Mißverständniß verfallen, die bei Herakleitos noch gar kein eigenthümliches Gebiet einnehmende Luft für das oberste Princip und die ἀρχή des Ephesiers zu halten?

Eine Verwechslung des Feuers, πῦρ, mit der Luft, Seitens des Aenesidemos, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hinsicht irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja dann dem Aenesidemos, wenn er das πῦρ selbst des Herakleitos für Luft hielt, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast daß es überhaupt nur irgend eine in der Philosophie des Ephesiers spiele! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Fragmenten des Werkes und bei Allem, womit sich das Alterthum über das heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Jenes Mißverständniß war vielmehr nur dann überhaupt möglich, wenn irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Princip aufgestellt wurde,

---

gelten lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, sowohl diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener Dunst und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Hauch gerade zwei Grundirrthümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich erscheinen, daß Aenesidem hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als Luft auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so bestimmt unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

1) Wo Aenesidemos die dialectische Identität der Gegensätze am Begriff des Ganzen und der Theile nach Heraklit entwickelt: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν γὰρ κατὰ τὸν κόσμον· μέρος δὲ κατὰ τῆν τοῦδε τοῦ ζῶου φύσιν κτλ.*

welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechselung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weitverbreiteten heraklitischen Wege nach Unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Function bei Heraklit Aenesidemos unmöglich ganz ignoriren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen schienen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer erschien, sofort durch Spuren bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Hexameron des heiligen Ambrosius (I. c. VI. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781. Congr. S. Maur. „In his enim quatuor ille elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quatuor: aer, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc."

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isolirt stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Ueberlieferung zu entsprechen.

Allein dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekannten, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Censorinus zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146. ed. Lindenb.) c. I: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum; eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo impermutabilis ostenderet, et industria factum pronunciaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis; nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, aëre, cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes" etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: cujus principalem Solem qu. p. ut Cleanthes (— wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylos erinnere, siehe oben

p. 13, der gleichfalls die Sonne für das oberste heraklitische Princip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der stoische Verfasser uns überliefert und welche, wie die gesammte stoische Lehre vom Elementarproceß, ihrem Ursprung nach immer aus Heraklit stammt, die Luft diese oberste Stellung, noch über dem Feuer, — ganz so, wie wir es als die nothwendige Auffassung des Aenesidemos erklärt haben — ausdrücklich einnehmen soll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Princip war und sein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitischen Werks, an der obersten Spitze des Elementarprocesses erschien und das von Aenesidemos, sowie von der stoischen Ueberlieferung, welcher der unbekannte Fragmentist folgt, mit der Luft verwechselt wurde, so können wir, nachdem wir die Sache so weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weitern Beweise nachfolgen werden, wohl schon jetzt assertorisch dahin ertheilen: dieses Princip ist und kann kein anderes gewesen sein, als der — Aether. — Wie leicht der Aether mit der Luft verwechselt werden konnte, liegt auf der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Alterthum ebenso häufig und selbst noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer aufgefaßt. Wäre also wirklich auch der Aether eine jener vielen Benennungen gewesen, die Heraklit für sein Absolutes gebrauchte, trat er wirklich an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werks als oberstes weltbildendes Princip auf, so wäre es dann — aber auch nur dann — statt unerklärlich vielmehr nur sehr begreiflich, wie Aenesidemos und jene stoische Ueberlieferung dazu kommen konnten, die Luft als heraklitische ἀρχή zu verkünden und sie an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu stellen.

Und um so leichter möglich mußte dies Mißverständniß sein, als eben die Luft sonst gar nicht in der echten Elementarreihe des Ephesiers vorkam und man somit bei dieser Auffassung des αἰθήρ einmal sich so von selbst die Lücke ausfüllte, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemein gang und gäben Voraussetzung geworden war, das Fehlen der Luftstufe bei Heraklit erscheinen mußte, und als zweitens eben das Fehlen dieser Stufe der Grund war, daß man jenes oberste Princip, den αἰθήρ, als Luft auffassen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte sein müssen, wenn die Luft im heraklitischen Elementarproceß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweitesmal auf dieselbe zu stoßen, sie somit zweimal setzen zu müssen und so mit sich selbst ins Gedränge zu gerathen.

Daß nun aber auch wirklich der Aether eine der Benennungen gewesen ist, unter welchen der rastlos nach möglichst unsinnlichem Ausdruck seines Absoluten ringende Heraklit[1]) sein Feuer — und zwar gerade sein höchstes

1) Vgl., außer dem zweiten Capitel, oben p. 27 und unten p. 91.

nie untergehendes Feuer des ideellen Processes (§ 18.) — dargestellt hat, — dies scheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweise durch die Uebereinstimmung, in der sie unter einander stehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächst in einer schon oben (p. 18) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitischen Physik beruhenden untergeschobenen hippokratischen Schriftchens de carnibus (T. I. p. 425. ed. Kuehn.): „Es scheint mir aber, was wir das Warme (*τὸ θερμόν*) nennen, ein Unsterbliches zu sein und Alles zu begreifen und zu sehen und zu hören und Alles zu wissen, sowohl das seiende als was künftig sein wird. Dieses nun entwich, als Alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Theil in den obersten Umkreis, und dies ist es, was, wie mir scheint, die Alten Aether genannt haben" (*καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα*).

Daß hier schwerlich Jemand anders als Heraklit gemeint sein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Basis der heraklitischen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kömmt zweitens, daß, mindestens nach den Berichten bei Stobäus Ecl. I. p. 178 und Plut. Plac. I, 28. p. 560. Wytt., Heraklit sich des Beiworts *αἰθέριον* selbst bedient und zwar gerade seine weldbildende *εἱμαρμένη* den ätherischen Leib und den Saamen der Entstehung des All „*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*" genannt haben soll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden stoischen Terminologie läugnen wollte, daß dieselben das Vorkommen des *αἰθήρ* bei Heraklit selbst wahrscheinlich machen, so möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach Allem nämlich, was wir über das Verhältniß der stoischen Physik zur heraklitischen bereits gesehen haben und noch sehen werden, scheint uns gerade die große Rolle, welche der Aether in der stoischen[1]) Physik spielt, kaum erklärlich zu sein, wenn die Stoiker ihn nicht schon bei Heraklit selbst in einer mindestens irgendwie entsprechenden Stellung vorgefunden haben sollten, — und somit ein erhebliches Argument mehr für diese Annahme zu bilden. — Hierzu kömmt nun viertens, wie Platon im Kratylos den *αἰθήρ*, ähnlich wie die Götter, *θεοί*, von

1) Blos auf solche stoische Stellen fußt wohl Häser — denn eigentlich directe Berichte liegen unseres Wissens nicht vor — wenn er in seiner Geschichte der Medicin, 2. Aufl. 1853 p. 31 von Heraklit sagt: „Hauptgrundsatz dieser Kosmologie ist die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Andersseyn des Urseins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Aethers dargestellt wird. — — — Heraklitus wagte es sogar, auch den Geist des Menschen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen". (Auch letzteres wird, soviel wir wissen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet).

ἀεὶ θέειν etymologisirt (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weise, die deutlich zeigt, daß der Aether in einer bereits damals vorhandenen Philosophie eine entsprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieselbe Ableitung des Aethers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3., von Aristoteles erwähnt: *Αἰθὴρ, παρὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορικῶς, φησὶν Ἀριστοτέλης περὶ Κυρηναίων* (cf. Ar. Meteor. I, 3. p. 747), und wie wenig gerade diese beiden Ableitungen im Kratylos von *θεός* und *αἰθήρ* aus der Luft gegriffen waren, sondern nur die von Platon zwar ironisirten Etymologieen einer andern Philosophie, von dieser aber ganz ernsthaft gemeint waren, zeigt sich wohl deutlich auch darin, daß gerade diese beiden Ableitungen im Alterthum — und speciell auch bei den Stoikern — stehend blieben [1]). Daß aber bei der Natur dieser Ableitung des Aethers von dem Begriff des „Immer Laufens" nur an irgend eine Richtung der heraklitischen Philosophie gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein, wenn sich auch freilich erst aus unserer späteren Ausführung über den platonischen Kratylos ergeben wird, wieviel damit für den Ephesier selbst bewiesen ist.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes stoischen Fragmentisten, in welchen er den aër an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer stellt, daß dieser aër thatsächlich nur aus dem Aether entstanden ist. Denn er fährt a. a. O. fort: „cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes; ut Chrysippus **aethera**, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur". Es liegt also hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Aether bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle selbst die ursprüngliche und noch Chrysippus bekannte Aethernatur dieses angeblichen aër wohl auf der Hand.

Endlich ist es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stelle des Cicero (de nat. Deor. II. c. 33.), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Aether von Heraklit als oberstes weltbildendes Princip ausgesprochen worden sein muß, und daher die Luft in der Auffassung des Aenesidemos und in jener stoischen Ueberlieferung nur aus Mißdeutung dieses Aethers entstanden ist. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber stellt uns Cicero a. a. O. die heraklitische *ὁδὸς ἄνω κάτω* also dar: „Et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua; ex aqua terra in-

1) cf. Annaeus Cornutus p. 6. ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Villoison und Osann p. 227 sq. das.

fima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur" [1]). Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach Oben und Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Wasser, Erde und umgekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei stoischer Ueberlieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geschildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu entfernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Ueberlieferung entstehen und den Aether so bestimmt an die Spitze des Elementarprocesses selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgend eine Grundlage in dem Werke des Ephesiers selbst gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden Fragen giebt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe Anlaß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die zweite Frage ist die schon im Anfang dieses § flüchtig berührte: wo kommt in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird sich aber gerade mit Hülfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementarproceß eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen, ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche Alterirung des heraklitischen Elementarprocesses Seitens der Stoiker anzunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Frage höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterirung würde

1) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571: *καὶ νὴ Δί', αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herstellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* Vgl. die auch sonst interessante Stelle des Verf. der Confession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726. p. CCXCVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμνήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Vgl. hierzu § 10. u. 11. bes. p. 258 sq.

aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Herakleitos selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos nicht ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως·* „„*Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*““. „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich [1]) durch Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus zusammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet““. —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „*δι'*“ in der Art angeführt, daß die Uwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprocesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.*

1) Das *δι' ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hindurch, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als thätigem Subject derselben erleiden kann.

fima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur" [1]). Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach Oben und Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Wasser, Erde und umgekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei stoischer Ueberlieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geschildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu entfernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Ueberlieferung entstehen und den Aether so bestimmt an die Spitze des Elementarprocesses selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgend eine Grundlage in dem Werke des Ephesiers selbst gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden Fragen giebt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe Anlaß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die zweite Frage ist die schon im Anfang dieses § flüchtig berührte: wo kommt in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird sich aber gerade mit Hülfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementarproceß eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen, ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche Alterirung des heraklitischen Elementarprocesses Seitens der Stoiker anzunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Frage höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterirung würde

1) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571: *καὶ νὴ Δί', αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herstellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* Vgl. die auch sonst interessante Stelle des Verf. der Confession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726. p. CCXCVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμνήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Vgl. hierzu § 10. u. 11. bes. p. 258 sq.

aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Heraklitos selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos nicht ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως·* „„*Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*““. „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich [1]) durch Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus zusammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet““. —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „*δι'*“ in der Art angeführt, daß die Umwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprocesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.*

1) Das *δι' ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hindurch, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als thätigem Subject derselben erleiden kann.

Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Commentatoren des Herakleitos auch bei ihm selbst den *πρηστήρ* als eine solche Lufterscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Commentator des Ephesiers ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 594 entflossen: *Ἡράκλειτος βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νέφων καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νέφων ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarumwandlungslehre mit den vorangesetzten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsproceß (*μεταβολή*) des Feuers". Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach Unten umwandeln, allein auf dem Wege nach Oben läßt er befremdlicher Weise das sinnliche Feuer gar nicht wieder entstehen. Hier verdünnt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Aether. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Uebergehung des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach Oben ist jetzt nur ganz natürlich und nothwendig. Denn seine Luft ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Herakleitos den Platz dieses sich auf den Weg nach Oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden sinnlichen Feuers einnahm, an die Stelle des *πρηστήρ*. Darum kann also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche Feuer gar nicht wieder gewinnen, sondern muß gleich von der Luft in den Aether übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippus zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständniß des *πρηστήρ* entstanden, und damit zugleich das blos erscheinende Feuer, welches dieser *πρηστήρ* bei Heraklit darstellt, aus dieser Elementarreihe nothwendig weggefallen. Eine Bestätigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angef. unbekannten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auffassung des Chrysippus an (in den Worten: cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandelung nach Oben und Unten

---

ἀποτελεῖσθαι· ὅταν δὲ ἄθροον ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον, πρηστῆρα γίνεσθαι. Vgl. die Noten von Ideler zu Arist. a. a. O.

explicirend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam[1]) — — progignit, „die Luft zeugt nach Oben den Aether, nach Unten das Wasser". Die Herausgeber des Fragments haben gemeint, daß der Text hier corrumpirt sei, weil nichts über das Feuer gesagt werde. Aber sobald der Fragmentist einmal der Meinung des Chrysippus folgt, konnte, wie wir gesehen, im Uebergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede sein.

Fassen wir jetzt die Resultate zusammen, die sich, wie wir glauben, uns aus den vorstehenden Untersuchungen ergeben, so sind es folgende:

Heraklit muß, wie es scheint, in Stellen seines Werks den Aether als oberstes weltbildendes Princip[2]), — vielleicht bildlich als die Sphäre des unabläßig die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus (s. Bd. I. p. 124) — aufgestellt haben. Der Aether muß bei ihm eine der Formen gewesen sein, in welchen (wie in der unsichtbaren Harmonie ꝛc.) Heraklit das intelligible Gesetz des rein ideellen Processes — zum Unterschiede von dem kosmisch-realen Proceß — oder seinen reinen Logos-Gedanken (siehe oben p. 27 sqq.) herauszuringen gesucht hat[3]). Als Darstellung dieses höchsten rein ideellen, nie verlöschenden, d. h. seine Momente nicht zu realen Unterschieden entlassenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmisch-elementarischen Feuer, als die sich auch durch dieses hindurchziehende Wesenheit, ganz ebenso gestanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den λόγος διοικῶν noch über dem πῦρ und als die eigentliche substantielle Ursache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchster Instanz das Feuer selbst umwandelnde Thätigkeit erblicken. Und kam nun der Aether in dieser Bedeutung bei Heraklit vor, so muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Ephesier also in Bezug auf ihn ganz ebenso wie auf den πρηστήρ orphische Analogieen zur Herausringung seiner Begriffe benutzt zu haben scheint.

Denn wie er den πρηστήρ bei den Orphikern als „Blume des unreinen Feuers" vorfand, so nennt auch der V. (4.) angebliche orphische Hymnus den Aether dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir

1) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram sind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

2) Auch die oben p. 66 angeführten orphischen Verse scheinen dies zu bestätigen; sie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ὕδωρ, ψυχή, welche dem Feuer entspricht, und αἰθήρ.

3) Es erhellt ohne weitere Ausführung von selbst, wie sehr, was vom Aether angegeben wird, dieser Bedeutung desselben entspricht, z. B. wenn es von ihm bei dem o. a. Fragmentisten nach Chrysippus heißt: cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. L. VII, 139. aus Chrysippus und Posidonius berichtet, der Aether von diesen das ἡγεμονικόν der Welt genannt wird.

[illegible] bei Heraklit vorkommen „des Weisen herrlichsten Urtheil" (σοφοῦ σπουδαιότατον ἄριστον). Besonders aber muß dann verglichen werden, daß auch den Verfasserinnen (s. die Stellen bei Cicero, Aglaopha. p. 472 sqq.) der Lehrer den Orphikern stets die immanente Einheit (μονάς) bedeutet[1].

In der Lehre eine bei Heraklit vorgekommene Form, in ergeben sich immer drei unterschiedene Momente, in denen Heraklit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Bestimmung seines Begriffs ankämpfend, sein Princip in mehrfacher Unterschiedenheit herausarbeitet[2]: πυρός, πῦρ, αἰθήρ. Das Verhältniß dieser drei Momente zu einander und ihr Unterschied ist dann folgender: der αἰθήρ ist der Gedanke des ideellen Processes selbst, der aber eben deßwegen (s. Bd. I. p. 95 sqq. p. 123 sqq. 140 sqq. 155 sqq. u. § 15.) seine beiden Momente niemals in realen Unterschied auseinandertreten läßt, deßen Momente vielmehr im abstrakten Uebergehen eines jeden von ihnen in sein Gegentheil immer mit sich identisch bleiben: er ist die abstrakte Einheit der Momente von Sein und Nichtsein in der Form des Gedankens, und nicht in der einseitigen Form des Seins: er ist die reine Kategorie oder der Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber selbst nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zu Grunde liegt, aber selbst nie in diesen realen Umwandlungsproceß eintritt. — Das πῦρ*), das kosmisch-elementarische Feuer ist im Gegentheil nur: beständiges Sichumwandeln in sein Gegentheil; es ist nur dies: in das Sein umzuschlagen, zu verlöschen; aber als Umschlagen in sein Gegentheil überhaupt, ist es in diesem seinen Gegentheil angelangt nicht erstorben; es ist vielmehr nur die Bewegung, sich aus demselben wieder zu sich zurückzuwerfen und herzustellen; es ist die über sich selbst hinausgehende

1) Proel. in Tim. I. 54 drückt sich dabei aus: — καὶ ὁ τούτου ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος ἦν, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αὐτὸς τοῦ χάους. Vgl. bei Heraklit die ἁρμονία ἀφανοῦς κρείττων τῆς φανερᾶς und das Bd. I. p. 97 sqq. darüber Gesagte.

2) Wenn Aristoteles Meteor. I. c. 4. 3. p. 341. Bekk. sagt, ein ganz namenloses sei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflösung gemeinschaftlich sei (ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διαφύσεως) und nur, um doch einen Namen zu haben, müsse es Feuer genannt werden, weil dieses das am meisten von allen Körpern sich entzündende sei, — so ist diese aristotelische Anonymität des Feuers nur das ausgesprochene Geheimniß und der Grund der heraklitischen Polyonomasie derselben.

*) Jetzt steht durch das Fragment des Pseudo-Origenes (oben p. 7) sogar noch ein anderer Feuername fest, den Heraklit hierfür gebraucht: der Blitz, κεραυνός, wohl offenbar in Hinsicht auf die im Nu verlöschende Natur desselben.

und sich in sein eigenes Gegentheil continuirende Natur des allgemeinen beständigen realen Umwandelns; sein Verlöschen ist ebenso wesentlich beständiges Sichwiederentzünden; es ist so die beständige rastlos processirende, aber immer reelle Wirklichkeit und bestimmte Unterschiede erzeugende Thätigkeit des kosmischen Alls (s. oben p. 38 sqq.); der *πρηστήρ* endlich ist die besondere Heraushebung des Moments als einzelner sinnlich-bestimmter Stufe. Er continuirt sich nicht in sein Gegentheil, sondern stirbt, wenn er zu Wasser wird, ganz so, wie das Wasser, wenn es Erde wird [1]) ꝛc. —

Hatte also der Aether bei Heraklit diese mit dem Logos identische Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Processes und somit des obersten weltbildenden Princips, so mußte sich explicite oder implicite an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werkes die Reihe ergeben: *αἰθήρ*, *πῦρ* (das sowohl kosmische als elementarische Feuer), *θάλασσα*, *γῆ* [2]) und die Rückreihe *γῆ*, *θάλασσα*, *πρηστήρ*, da die Rückwandlung nach Oben, wie früher gezeigt, mit dem blos elementarischen Feuer schloß.

Durch diese heraklitische Reihe lösen sich nun zugleich alle die verschiedenen Mißverständnisse, die wir betrachtet haben. Aenesidemos und die stoische Ueberlieferung, welche Ambrosius und der stoische Fragmentist im Anfang seiner Stelle wiedergeben, fassen, wie es scheint, den *πρηστήρ* richtig als Feuer auf. Eben deshalb aber verfallen sie nun in das Mißverständniß, den *αἰθήρ* als Luft zu fassen und daher die Luft als heraklitische *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit nothwendig gegeben ist — die Reihe zu produciren: aër, ignis, aqua, terra.

Die andere stoische Ueberlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII, 137. wiedergiebt, und die auch im Wesentlichen die Meinung des Chrysippus bildet, vermeidet dieses Mißverständniß des Aether, welchen sie vielmehr als oberstes Princip beläßt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρηστήρ* zu erblicken. Diese Männer sind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, das Feuer mit dem Aether schlechtweg zu identificiren (s. bei Diog. L. VII, 137.: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und resp.

1) Wir haben schon oben bemerkt, wie diesen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern cursirenden und von ihnen niemals, wie es scheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entsprechen dürften (siehe p. 34, 1.).

2) Diese Reihe würde somit auch nur formell der in den bei Clemens mitgetheilten Bruchstücken enthaltenen widersprechen. Man denke hierbei übrigens an den sich doch zunächst offenbar auf Physisches beziehenden Tadel des Theophrastus bei Diog. L. IX, 6., Heraklit habe die Dinge an verschiedenen Stellen seines Werks abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*).

so eine Reihe zu produciren, in welcher das Feuer selbst ganz fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder sie müssen, wenn sie wie Chrysippus noch genauer an Heraklit festhalten wollen, einerseits das Feuer selbst auf dem Wege nach Unten noch belassen, ohne es aber auf dem Wege nach Oben wiedergewinnen zu können, andererseits die Luft erst auf dem Wege nach Oben sich wirklich entwickeln lassen und somit die Reihe produciren πῦρ (δι' ἀέρος), ὕδωρ, γῆ und die Rückreihe γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.

Es hat aber nur in eben dieser Verwechslung des πρηστήρ mit der Luft und der hiermit zusammenhängenden Identificirung des Aethers mit dem Feuer seinen Grund, daß sowohl Chrysippus als auch die Ueberlieferung, der Cicero folgt, dem oben nachgewiesenen echt heraklitischen Zuge, daß der Aether, als das absolute ideelle Gesetz des Processes, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach Oben erzeugt werden könne, — nicht treu zu verbleiben vermögen, sondern um doch irgend ein Feuerprincip auf dem Wege nach Oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entstehen lassen müssen. Daß aber dieser oben nachgewiesene echt heraklitische Zug durch die Rückbildung des Aethers aus der Luft bei Chrysippus und Cicero nicht erschüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächst müssen wir jetzt besonders auch auf die schon oben (p. 32) ausführlich erörterte Stelle der homerischen Allegorieen verweisen, deren bedeutungsvoller heraklitischer Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein gedoppeltes eingetheilt wird, in ein ätherisches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaestos genannt und sein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemessen sich entzündendes und verlöschendes" sei — (mit denselben Worten, deren sich Heraklit zur Definition seines kosmisch-elementarischen Feuers bedient —), wenn dagegen das ätherische Feuer Helios (wie es ja auch der Heraklitiker im Kratylos und Kleanthes nennt) und Zeus genannt und sein Begriff dahin angegeben wird, daß es continuirliches (συνεχῶς) Feuer sei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer ein sich abwechselnd durch die sich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder seinerseits sich in die Reihe der andern Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes sei, — so liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie sehr dies Alles dasjenige bestätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Aethers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterschied des ätherischen und des irdischen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir gesehen haben, nicht stoischen — Grundgedanken, daß sich das erstere nicht im Elementarproceß aus der Umwandlung der andern Ele-

mente erzeugt. Wie lange sich diese heraklitische Tradition, trotz der herrschenden Lehre Chrysippus und Anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverstandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weise die oben bez. St. des stoischen Fragmentisten; denn nachdem er vom Aether gesagt hat, daß Alles durch seine perennirende Bewegung durchwaltet wird (cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur), fährt er fort: „et ipse quidem aether nihil patitur". Das soll und kann doch wohl nur heißen: der Aether leitet zwar activ den ganzen Elementarumwandlungsproceß, durchwaltet und erzeugt so alles Andere; aber er selbst tritt passiv in diesen Elementarproceß nicht ein und wird nicht in demselben umgewandelt und erzeugt (s. p. 91). Er ist nur das thätige Subject, nicht aber auch das in ihr hergestellte Object dieser Umwandlung. Nichtsdestoweniger fährt der Fragmentist unmittelbar auf das nihil patitur fort: aër aetherem supra, infra aquam —— progignit, läßt also den Aether durch die Umwandlung der Luft nach Oben, wie das Wasser nach Unten erzeugt werden und ihn somit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentist, wie hieraus erhellt, jene Worte selbst versteht, umsomehr müssen sie bei ihm als eine alte echte Tradition erscheinen, die er aufbewahrt, ohne sie zu begreifen. —

Jetzt wird sich auch eine Stelle von selbst erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es sind dies die Worte des s. g. Ocellus Lucanus [1]) de rer. nat. c. II. § 23: *τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν*, „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer sich umwandelnden Sterblichen, ist die Welt". Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher stets dunkel geblieben sein muß, das ist die Frage: was das überhaupt für ein Gegensatz ist, der zwischen *ἀεὶ θέειν* und *ἀεὶ μεταβάλλειν* gemacht wird, welches seine Bedeutung, und warum das Eine dem Göttlichen, das Andere dem Sterblichen zugeschrieben wird. Aber diese Fragen beantworten sich von selbst, wenn man auf die Ausführungen des ontologischen Theiles (siehe die p. 91 bezogenen Orte), sowie des § 18. rückblickt. Daselbst hat sich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Proceß, kurz das, was Heraklit die unsichtbare Harmonie im Unterschied von der sichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum

1) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verf. dieser eklektischen, schon von Philo citirten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitische Ideen, und auch nicht blos in der Elementarlehre, verräth.

Unterschiede von dem verlöschenden und sich entzündenden kosmischen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus ꝛc. nennt, zwar auch noch stets in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung ist, aber zum Unterschiede vom realen Proceß eine solche, in welcher die entgegengesetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung stets in absoluter Identität mit ihrem Gegentheil verbleiben, und in dieses sich umwendend nicht aus sich selbst herausgegangen sind. Zum Unterschiede von diesem reinen unaufgehaltenen Wandel, der seine Momente nie in reellen Unterschied gegeneinander treten läßt, bestimmte sich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Proceß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtsein immer nur in der unangemessenen Form des Seins oder der einseitigen Bestimmtheit setzt, jede solche darum stets wieder aufhebt und in diesem stets in wirklichem Unterschied und realem Umschlagen dieser Bestimmtheiten ineinander (*μεταβάλλειν*) rastlos sich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann diesen Gedanken und den Unterschied dieser Bewegungen nicht prägnanter zusammenfassen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall ist, indem zum Unterschied von der stets in reale Bestimmtheit und reales Anderssein übergehenden Umwandlung (*ἀεὶ μεταβάλλειν*) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenso stetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterschied von sich selber umschlagendes *ἀεὶ θέειν* zugeschrieben wird. — Zugleich ist aber das *ἀεὶ θέον*, wie wir vor Kurzem sahen (p. 83), nur eine aufgelöste etymologische Form für den *αἴθηρ* — und so tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Aether selbst in die reale Umwandlung des Elementarprocesses nicht eintrat[1]).

Hielt man also diesen traditionellen, für Heraklit so wesentlichen Umstand fest, daß der Aether den Elementarumwandlungsproceß zwar aus sich

---

1) Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß die obige Stelle des s. g. Ocellus wörtlich zu lesen ist in einem von Stobäus Ecl. I, 21 mitgetheilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier stehe: „*καὶ τὸ μὲν „ἀμετάβλαστον“ αὐτοῦ* (sc. *κόσμου*), *τὸ δὲ „μεταβάλλον“ ἐστι· — — — ἐπεὶ δέ γε „καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει“, οὕτω διατίθεσθαι· „ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακῶμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς — — τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῷ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος“*. — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man sich auf die Annahme ihres späten untergeschobenen Ursprungs stützen kann, muß es scheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitische Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zuvörderst glauben wir, daß es schwerlich erlaubt sein dürfte, die

setzt — als der durchwaltende Logos desselben —, aber nicht selbst in ihn eintritt und in ihm erzeugt wird, so mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigsten von allen, mit Ausnahme dessen, daß auch sie die Luft einschiebt — die uns oben (p. 22 sq.) Martianus gab: ex informi materie (nach uns also ex aethere) primus ignis (primus, erster Körper, denn dieser Aether ist als reiner Logos noch gar kein reales Sein, wie doch schon das Feuer oder die Zeit ist, weshalb ihn Martianus auch

---

Aufhellung, welche dieses dunkle Bruchstück, dessen große Schwierigkeit Boeckh selbst hervorhebt, durch den oben erörterten Gedankenzusammenhang empfängt, von der Hand zu weisen. Boeckh sagt (p. 171): „Die Begründung selbst (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig leidend sei) ist schwer zu verstehen" — — denn wie „daraus, daß dieses Bewegende das Bewegte stets so beschaffen macht wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Theil des Kosmos stets bewegt, der andere stets leidend sei, ist nicht begreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es sei etwas stets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und stets Bewegtes". Allein diese Schwierigkeit des *ἀεικίνατος* und *ἀειπαθές* ist jetzt schon durch das oben (p. 93) von dem Fragmentisten vom Aether im Gegensatz zu dem Elementarproceß gebrauchte „nihil patitur", sowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöst. Es ist klar, daß jenes „Unveränderliche" bei Philolaos zugleich das Ewigbewegte ist. Seine Bewegung ist eben die des unaufgehaltenen in steter Identität mit sich selbst verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterschied von sich selbst eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es ist reine Activität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig sagt, der Führung dieses Stetsbewegten nachkommen und seine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derselben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur steten realen Formwechsel und stetes wirkliches Verändertwerden erzeugen kann, ist deshalb nothwendig ein stetsleidendes. So fällt dann auch die Nothwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug den Sinn des Philolaos unvollständig mittheile. — Ferner wenn man unserer Auffassung gemäß in dem *ἀεὶ θέον* nicht nur mit Boeckh eine etymologische Anspielung von *θεῖον*, sondern auch eine eben solche Auflösung auf *αἰθήρ* sieht (vgl. Plat. Cratyl. p. 397. D. mit p. 410. B. und die Stellen bei Villoison, de theol. Stoic. p. 227. Os.), so beseitigt sich auch die andere von Boeckh p. 173 hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht *νόος καὶ ψυχά*, sondern *νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακῶμα* (Gebiet, Bereich, siehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In Bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitische Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Werk des Herakleitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben ist, beweist uns sowohl das auch von Boeckh p. 175. 188 als höchst merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologieen bei Philolaos überhaupt, als auch besonders gerade die etymologische Deutung des *θεῖον* als *ἀεὶ θέον*. Denn daß diese bei Plato im Kratylos p. 397. D. sich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, ist klar 1) durch das, was wir in §§ 35—38. über

selbst wenn ihn nicht die Beziehung leitete auf das *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον* des platonischen Timäus*) (p. 51. A.), mit Recht eine informis et incomprehensa materies nennen könnte; man sieht hier auch beiläufig, wie Recht die hatten, die bei Sext. Emp. adv. Math. X, 230. behaupten, das Allererste bei Heraklit sei gar kein Körperliches) ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, und die Rückreihe ex terra aqua, ex aqua aër, ex aëre ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!

---

das Etymologisiren bei Heraklit, sowie über das Verhältniß des platonischen Kratylos zum Ephesier nachweisen werden; es ist aber auch schon dadurch evident, daß 2) einerseits in dem platonischen Kratylos anerkanntermaaßen Beziehungen auf pythagoräische Philosophie nicht zu suchen sind („nulla dum vestigia Pythagoricorum placitorum accuratius cognitorum reperiuntur" Stallbaum. p. 27), während andrerseits der Inhalt dieser, das Göttliche als das immerlaufende definirenden Etymologie doch offenbar auf Heraklit hinweist. Dies bestätigt sich auch 3) durch die Beibehaltung derselben bei den Stoikern und 4) dadurch, daß sich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σᾶμα* findet, Boeckh p. 181. 188. Denn daß diese Heraklit angehört, ist durch die Stellen des Philo, Sextus, Clemens, Gregorius und Basilius (Bd. I. p. 155 sqq. vgl. p. 170 sq.) und durch die Seelentheorie des Ephesiers völlig unbestreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφασις*, siehe Boeckh p. 61, klingt nicht undeutlich an Heraklit an und vielleicht kann es scheinen, daß Hippasus der Metapontiner — und von ihm wenigstens wird man dies doch annehmen müssen, siehe Arist. Metaph. p. 11. Br., Stob. Ecl. p. 304. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 30. Clem. Al. Cohort. p. 42. Diog. L. VIII, 84 — nicht der Einzige gewesen ist, der pythagoräische und heraklitische Anschauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden suchte).

*) Wie wenig übrigens schon an und für sich die bei Martianus nicht zu läugnende Anspielung auf die Materie des Timäus der von uns in seinen Worten nachgewiesenen Beziehung auf Heraklit (s. oben p. 22—33. 77) im Wege steht, dafür mag auch auf die treffliche Aeußerung hingewiesen werden, die Bernays Rh. M. IX, 267 hinwirft: „Platons Auseinandersetzung über das Werden und die Bewegung im Eins, wie sie der Parmenides giebt, ist verklärter Heraklitismus und seine Materie im Timäus ist, wenn man es sagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung". — Und die Construction der Materie ist nicht das einzige heraklitische Element im Timäus, wie sich noch zeigen wird.

§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die ἀναθυμίασις. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems.

Will man nun weiter untersuchen, ob und wie Heraklit in consequenter Fortentwickelung seines Gedankens auch die Fülle der einzelnen Erscheinungen construirt und erklärt habe, so muß zunächst eine für Schleiermacher noch nicht zugänglich gewesene Stelle im armenischen Text des Philo die höchste Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des Textes der Genesis: Divisit ea per medium et posuit contra se invicem, sagt dieser Autor (Quaest. in Gen. III, § 5. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11. ed. Lips.): „Hae ergo divisiones membrorum nostrorum secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam; dulcem puta eam, quam ministrant fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis".

„Diese Zweitheilungen unserer Glieder sind also nach der Analogie von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß jedoch wissen, daß auch die Theile der Welt zweigetheilt und sich gegensätzlich gegenübergestellt sind; die Erde in Berg und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; süß nämlich jenes, welches Quellen und Flüsse führen, salzig aber das des Meeres; wie auch die Luft in Winter und Sommer und ebenso in Frühling und Herbst. Hieraus füllte Heraklit seine Bücher über die Natur, nachdem er von unserem Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnt und immense und zwar

sorgfältig ausgearbeitete Beweise (Beispiele) hinzugefügt hatte".

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch diese Worte erregt! Nach dem Zeugniß des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle physikalischer Einzelheiten in dem Werke des Ephesiers gegeben, sondern dieselben waren auch in strenger Consequenz mit seinem systematischen Gedanken — der Identität der Gegensätze — verknüpft und nur die Beweise und Beispiele, also die consequente Durchführung dieses Gedankens[1]).

Auch finden sich in der That von jenen Beispielen selbst, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwasser ꝛc. Spuren, daß sie der Ephesier in seinem Werke durchgenommen und sein antinomisches Gesetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir schon oben (Bd. I. p. 195, 4.) gelegentlich zu zeigen versucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographische Verwirklichung jenes Gesetzes dargestellt zu haben scheint, und von den andern philonischen Antithesen werden sich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugniß des Philo so hoch gespannte Erwartung zunächst gar sehr getäuscht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Gestirne, der Jahreszeiten ꝛc. ꝛc. bei Diog. L., dem Pseudo-Plutarch und Stobäus von Heraklit berichtet wird, ist, sei dies nun hauptsächlich blos Schuld der Berichterstatter oder nicht, blutwenig. Und dieses Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld blos den Berichterstattern zuzumessen sein dürfte — nur so äußerst locker mit seinem Gedanken zusammen, ist von den Sammlern so ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philosophen durcheinandergeworfen und ist so wenig ein wahres Gedankeninteresse darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darstellung desselben im Allgemeinen außer auf jene Sammler selbst, auf Schleiermacher zu ver-

---

1) Vgl. mit der Stelle des Philo die schon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29. p. 27. ed. v. Goens., welche sich in dieser Zusammenstellung umsomehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußcitat, sondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitisch erweist: „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δὶ αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλικον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά· νῦξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἣ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*".

weisen und hier nur herausheben werden, was entweder durch seinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders, als von Schleiermacher aufgefaßt wird, oder von letzterem etwa übersehen worden ist, besonderer Erwähnung werth erscheint. Wohl aber werden wir sehr bald hierbei einen Punkt hervortreten sehen, welcher, bisher stets überblickt, die eigentliche Seele der physischen Durchführung bildet, die Heraklit seinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der consequent-systematischen Kraft dieses Mannes, sowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, sich unzweifelhaft bei ihm ebenso consequent wieder aus diesem Punkt ableiteten, uns nicht in reicherem Maaße aufbewahrt worden sind.

Soviel kann zunächst, wie wir glauben, noch mit Bestimmtheit ersehen werden, daß es gerade das Uebergehen der allgemeinen Elementarstufen ineinander ist, aus welchem sich bei Heraklit die Einzelerscheinungen bilden. Denn nur diesen objectivirten Uebergang, und keinerlei besondere Ausdünstung vermögen wir, was wir schon früher (Bd. I. p. 143—152; p. 162 sqq. p. 197 sq.) nachzuweisen gesucht haben, in der *ἀναθυμίασις* zu erblicken*), welche bei den Berichterstattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erscheint. Aber eben als dies objectivirte Uebergehen selbst, hat die *ἀναθυμίασις* die Natur der bestimmten Elementarform an sich, deren mählicher perennirender Uebergang sie ist. Dies ist es, was nach uns den beiden Arten von *ἀναθυμίασις*, der aus dem Wasser ausströmenden feuchten und helleren, und der aus der Erde sich entwickelnden dunklen, der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις*, zu Grunde liegt. — Diog. L. IX, 9. sagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos fast Alles auf die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere zurückführe: „*γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαρὰς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων*“. — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweisen, daß, weil ja Diogenes *ἃς μὲν* und nicht *τῆς μὲν κτλ.* sage, beiderlei Arten von *ἀναθυμίασις* aus beiden, Wasser wie Erde, sich entwickelten. Allein es ist ungerechtfertigt, eine solche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszusetzen, oder aus dem Fehlen derselben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes sagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen“, so würde,

*) Man vgl. jetzt besonders das dies klar beweisende neue Fragment bei Pseudo-Origenes oben Bd. I. p. 144.

wenn beide Arten von *ἀναθυμίασις* sich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch seine eigene *ἀναθυμίασις* (nämlich durch die *σκοτεινά* aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich ist. Wir sind also vielmehr, mit dem Obigen conform, der Ansicht, daß von den beiden Arten der *ἀναθυμίασις* die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft sich folgende, unsere Ansicht von dem Wesen der *ἀναθυμίασις* weiter rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von *ἀναθυμίασις*, der hellen (*λαμπρὰ καὶ καθαρά*) und der dunklen. Letztere ist bei ihm dem entsprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W. die *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genannt wird, wie sie auch ihm selbst die *ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς γῆς* ist. Die *λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις* bei ihm aber ist immer, wie nicht übersehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (also gerade der *ἀτμίς* bei Aristoteles, die *δυνάμει οἷον ὕδωρ* oder *ὑγρὸν καὶ θερμόν* ist, entsprechend [1]); nicht, wie Schleiermacher will, der *ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ*). Denn sie ist ja eben eine *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten und so wird sie auch ausdrücklich eine *ὑγρὰ ἀναθυμίασις* genannt bei Plut. Plac. II, 28. p. 589. W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — *δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὑγρὰς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι κτλ.*). Die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere ist freilich ein Uebergang ins Feurig-Trockene, aber sie ist selbst darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie sich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher sagt nämlich (p. 387) „denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theiles in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erscheinungen, kann ja wohl nichts anderes sein, als ein Trockenwerden desselben — —; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also eine trockene Verflüchtigung" ꝛc., wie er sie darum auch an andern Stellen geradezu mit Ausdünstung und Dunst übersetzt. Noch deutlicher scheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten als Nahrung der Gestirne bei Heraklit spricht. Er sagt (p. 402) „wenn man sich nur hütet, dem Herakleitos

---

1) Wie ja auch Aristoteles selbst (Meteorol. II. c. 2, 10. p. 355. B.), wo er sich mit der heraklitischen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beschäftigt, diesen Ausdruck dafür gebraucht: *ἔτι δ' ἡ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγὴ τοῦ ὑγροῦ ὁμοία τοῖς θερμαινομένοις ὕδασίν ἐστιν ὑπὸ πυρός· εἰ οὖν μηδὲ τὸ ὑποκαόμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἥλιον εἰκὸς ἦν ὑπολαβεῖν, οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ.*

den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als Feuchtes bekämen und sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon ist nirgend eine Spur und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen". Es scheint also, daß Schleiermacher annimmt, daß die Gestirne eine schon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er sich mit einem Wort diese *ἀναθυμίασις* als einen trockenen Mittelstoff zwischen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch bei Seite zu lassen, wohl hinreichend klar die Worte des Aristoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, Meteorol. II. c. II, 7. p. 354. Bekk.: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, *διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ* (nicht *ἐκ τοῦ ὑργοῦ*). — Bestimmter kann die directe Ernährung der Gestirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der thierischen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweist, zum Unterschiede von der physikalischen Vermehrung blos dahinein setzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, sondern ein Gegensätzliches in sich aufnimmt, aus dessen Aufhebung erst das Thier reproducirt wird, so müßte allerdings gesagt werden, daß die Gestirne bei Heraklit wie Thiere sich nähren; aber nicht blos die Gestirne, sondern auch das Feuer, Wasser, kurz alle Elementarstufen selbst, denn alle erzeugen und ernähren sich nur durch die Umwandlung ihres Gegentheils in sie (vgl. §§ 19—21.). Nur daß der Begriff der thierischen Ernährung deshalb nicht zupaßt, weil bei dem Thier diese Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als thätigem ausgeht, während sie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden selbst ist. — Die Nahrung der Gestirne, wie des Feurigen überhaupt, besteht nur darin, daß sich das Feuchte in es umwandelt; nur diese perennirende Sichselbstumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwischen geschobener Mittelstoff oder trockener Dunst, ist die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης*, durch welche die Flamme der Gestirne ernährt wird.

Wir haben somit nur eine dunkle und eine hell-feuchte *ἀναθυμίασις*, eine *ἀναθυμίασις* aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterstatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelphänomene einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* oder einer *ἀναθ.* aus dem Feuer (entsprechend der von Aristoteles auch *ἀναθυμίασις* schlechtweg genannten *ἀναθ. δυνάμει οἷον πῦρ*, welche *θερμὸν καὶ ξηρόν* ist).

Auch kann dies bei Festhaltung unserer Ansicht gar nicht auffallend

sein. Wir haben vielmehr schon oben (§§ 20. u. 21.) gezeigt, daß erst auf der Stufe des Wassers, nicht aber aus dem Feuer als solchem, alles Besondere entstehen kann. Die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuer kann daher nur mit dem allgemeinen kosmischen Proceß selbst identisch sein. Und so finden wir denn auch in der That einmal von den Commentatoren des Aristoteles einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* in Bezug auf Heraklit erwähnt — und wirklich bedeutet sie daselbst nichts anderes als die Seele des Ganzen, den allgemeinen Umwandlungsproceß selbst (siehe §§ 6. u. 33.).

Am bestimmtesten wird nun bei den Berichterstattern die Lehre Heraklits von den Gestirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper, sondern bloße meteorische Erscheinungen waren. Sie seien nämlich Flammen (*φλόγας* bei Diog. L. IX, 9. *πιλήματα πυρός*, verdichtetes Feuer, bei Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche sich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Oeffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (so daß durch die Umkehrung der Oeffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinsternisse und durch die nächtliche Vollbringung dieser Bewegung beim Monde die Viertel entstehen) ansammelten [1]).

Darin stimmen nun alle Berichterstatter, Diogenes wie Stobäus und der falsche Plutarch überein [2]), daß die Sonne die Nahrung oder Herstellung ihrer Flamme an der sich aus dem Meere entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe, d. h. also nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der Stufe des Feuchten (*θάλαττα*) in das Feuer. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten, mit welchen Platon gelegentlich dieser heraklitischen Sonnentheorie Erwähnung thut, indem er von den Jünglingen sagt (de rep. p. 498. p. 348. Ast.) „— — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, verlöschen sie noch weit mehr als die heraklitische Sonne, insofern sie sich ja nicht wieder entzünden" *„πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται"*. Daß Platon bei dieser verlöschenden und sich wieder entzündenden heraklitischen Sonne eine wörtliche Stelle des Ephesters im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem stets echt heraklitischen Gegensatz

1) Plut. Plac. II, 24. p. 586. W. u. Diog. L. IX, 10.

2) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις* (also die *ἀπὸ θαλάττης*) *ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡράκλειτος ταὐτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδεῖς δὲ ὄντας τοῖς σχήμασι τοὺς ἀστέρας, δεχόμενους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγάς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

von *ἀποσβέννυσθαι* und *ἐξάπτεσθαι*[1]) — die schon oben (p. 85) bezogenen Worte des Chrysippus: „*οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*“, Worte, in denen somit Chrysippus den Heraklit nur copirte, bereits hinreichend.

Hier wird also die Sonne aus dem Meere selbst entzündet, wie bei den Berichterstattern gesagt wird, daß sie durch die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης* hergestellt und genährt werde, Beweis genug, wie diese *ἀναθυμίασις* gar nichts anderes ist, als dies dort statt ihrer gesetzte Sichentzünden des Meeres, seine beständige mähliche Selbstumwandlung in Feuer, und kein zwischen diesem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunst. Ja, will man diese von uns der *ἀναθυμίασις* vindicirte und nun schon durch so viele Beweise belegte Bedeutung des Umwandlungsprocesses überhaupt in entscheidender und sinnfälliger Weise dargethan sehen, so braucht man nur die bisheran übersehene Notiz der aristotelischen Problemata zu betrachten XXIII. 30. p. 934. B.: „*διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων .... ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι*“, wo also das Verbum *ἀναθυμιᾶσθαι* schlechtweg für *ἀνάπτεσθαι* gebraucht wird und wo man doch also nicht wird übersetzen können: „es sagen einige Heraklitiker .... es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünstet“, sondern mit uns wird übersetzen müssen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt“[2]). — Vergleicht man aber jene Worte Platons mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93. a. „— — *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νεὸς ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου*“, so möchte man wohl nicht blos in dem bestimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, sondern auch in den hier breit gedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Citat aus dem Epheser erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodisiers die bisheran übersehene Notiz in der Sammlung des Galenus zusammenhält (hist. phil. IV. p. 276. ed. Kuehn.), Herakleitos habe die Sonne ein *ἄναμμα* genannt, welches im Aufgehen seine Entzündung, im Niedergehen sein Verlöschen habe, „*ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἕξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσιν ἐν ταῖς δυσμαῖς*“. —

1) Siehe § 30.

2) Das *τινες τῶν ἡρακλ.*, insofern es auf ein nicht völliges Einigsein der Schule zu deuten scheinen könnte, bezieht sich aber keinesfalls auf die hier mitgetheilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker stets einverstanden waren, sondern höchstens auf den hier weggelassenen Satz.

So war ihm also auch die Sonne nur der stetige Proceß des mählichen Verlöschens und Sichentzündens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher nothwendig mählich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Processes ein quantitatives Uebergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies schon enthalten, nicht als eine blos ungenauere (s. Schleierm. p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angiebt für den andern vom Stagiriten citirten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu" sei: „— *δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*" (Arist. Meteor. II. c. II, 9. p. 355. Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. O. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. O. den Ephesier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern continuirlich immer neu (*ἀεὶ νέος*) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache consequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits Verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier dem Heraklit zu hören giebt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ihr Sein habe (*ἀλλ' ἀεί τι καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγένετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων*) brauchte der Ephesier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Definition, die Aristoteles selbst dabei von der Flamme giebt, daß sie continuirlicher Proceß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch" (*οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν*) erst auf heraklitischem Acker gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Processiren sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Nothwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur täglich neu, so ist hierin nur noch der zusätzliche Gedanke oder die Maaßbestimmung zu erblicken, daß — genau dieselbe Masse des Feuchten, welche im Laufe eines Tages (sich nach Oben in Feuer umwandelnd) die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach Unten einschlagend wieder verlischt, d. h., aus Feuer

in Feuchtes sich rückwandelt. So ist dem Herakleitos die Sonne beständiger Proceß, continuirliches Werden; sie ist, auch im Laufe desselben Tages, immer unausgesetzt sich aus dem Feuchten erzeugend und ergänzend und wieder in dieses sich umwandelnd, keinen Augenblick mit sich wirklich identisch und ein und dieselbe; aber aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber — kann sie auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren, auch nicht in modificirtem oder aufgehobenem Zustand, denn selbst jedes solche Atom ist bereits noch am ersten Tage wieder nach Unten in Feuchtes umgewandelt worden und in die *θάλασσα* zurückgekehrt. Dies ist, wie sich im Verlauf noch weiter bestätigen wird, der bestimmte Gedanke, den wir in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* und noch deutlicher ausgesprochen in jenen obigen von uns der Hauptsache nach dem Ephesier selbst vindicirten Worten des Alexander erblicken: *καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου* „täglich (sei) eine andere Sonne entzündet, da die erste im Untergange verlöscht sei".—

Daß aber Heraklit wirklich wie wir sagten, mit seiner der Sonne zugeschriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennirend vor sich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Lauf desselben Tages in beständiger Aufreibung, ein perennirender Act des Verlöschens ist und sich ebenso fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), also den Begriff des *ἀεὶ νέος*, wie es Aristoteles nennt, schon verband, zeigt außer seinem gesammten System zunächst ein bisheran übersehenes mit großer Bestimmtheit auftretendes Citat aus Heraklit, welches sich bei keinem geringeren Gewährsmann, als Plotinus findet, der von Plato sagt: Ennead. II. lib. I. p. 97. ed. Bas. p. 181. ed. Cr.[1]): *συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι,* „auch die Sonne werde immer". Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraklitische Stelle als jene von dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* im Auge hat, in welcher der Ephesier der Sonne also blos dieses Immerwerden zuschrieb, ohne auch jene Maaßbestimmung des täglichen totalen Erneutseins hinzuzufügen.— Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weise in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* auch das *ἀεὶ νέος* schon enthalten ist, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchstück in Beziehung stehen. So zunächst eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334, ed. Bas.): *διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν* —,

1) Cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1535. XIII, 15. u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II. p. 440: — — *συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δῆλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.*

καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ θεὸς, φησίν Ἡράκλειτος —, ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. „Deshalb pflegen sie auch den Helios einen neuen Gott zu nennen, als einen an der dionysischen Potenz Antheil habenden und „täglich neu ist der Gott“ [1]), sagt Heraklit“.

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proklus den Helios von Heraklit blos deshalb so nennen lasse, weil er zur zweiten (dionysischen) Demiurgie gehört. Liest man bei Proklus weiter, so findet man den inneren, ganz echt heraklitischen Grund dieser Benennung bald sehr gut herausgesetzt. Denn Proklus sagt bald darauf: — „*νέοι οὖν εἰσὶν (θεοί) οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ' ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτε εἶναι ὑφεστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἴσχει, τοῦ εἶναί ποτε ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐ δὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ' ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λάχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες*“, „neu aber sind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Dasein jemals beginnende, sondern als solche, welche immergeborene sind und zugleich, wie früher gesagt wurde, im zeitlichen Sein ihr Bestehen haben. Denn alles Werdende, insofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Antheil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die gesammte Unendlichkeit als eine gegenwärtige, sondern als eine immer ihren Reigen aufführende. Deshalb werden sie neue genannt, als solche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Wesen erhalten haben und immerwerdende sind und die Unsterblichkeit selbst zu ihrer Ausrüsterin (Herstellerin) haben“ [1]).

Der echtheraklitische Charakter der Grundidee dieser Stelle liegt auf der Hand. Das „neu“ bei Heraklit würde also nach Proklus schon an und für sich den Begriff des immerwerdenden, des *ἀεὶ νέος*, und den Gedanken der Ewigkeit in sich schließen. Wer sich aber durch Proklus nicht gerne etwas beweisen läßt, kann diesen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon selbst finden und zwar im Kratylos p. 411. D. p. 132. Stallb., wo Sokrates sagt: „*εἰ δὲ βούλει, αὐτὸ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν*

---

1) Cf. Macrob. Saturn. I. c. XVII. p. 291. ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phaneta appellant *ἀπὸ τοῦ φαίνειν* et *φαναῖον, ἐπειδὴ φαίνεται νέος* quia sol quotidie renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerienses qui sacram soli incolunt insulam, *ἀεὶ γεννήτῃ* Apollini immolant, *τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν* i. e. quod semper exoriens gignitur etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als *ἀγήρως ἀεὶ καὶ νέος* in jener Stelle des Plutarch, die wir oben (§ 10.) für Heraklit vindicirt haben.

ἕσις· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι", die Einsicht ist des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu sei, bedeutet daß es ein immer Werdendes sei.

Daß Platon (und somit auch oben Proklus) in dieser Definition des *νέος* als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitisches Philosophem widergiebt, läßt sich bei dem Inhalt dieses Philosophems und der Natur des Dialogs nicht bestreiten. Endlich wird dies aber auch bewiesen durch ein noch vorhandenes Fragment des Ephesiers, dessen hier in Betracht kommender Theil, weil er nicht in dem Zusammenhang mit der vorstehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverständlich blieb und es nothwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige bestätigt, so auch vice versa wieder aus ihm das hellste Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchstück bei Plutarch Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422 W. „*καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος ταὐτό τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*" und wie Herakleitos sagt: „dasselbe ist lebend und todt und das wachende und das schlafende und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder dieses". Die Identität der Gegensätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5. u. 7.) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30.) erklären. Hier beschäftigt uns nur die Identität der Gegensätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes ꝛc." nicht, wie wir, als dem Ephesier selbst zugehörig (s. Bd. I. p. 158 sqq.), sondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieser dabei „das *νέον καὶ γηραιόν*, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah" (Schl. p. 434). Allein dies ist ein Irrthum, der nur in dem mangelnden wahren Verständniß des ganzen Fragments selbst wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des jungen und alten, welcher, zumal dies feste Bestimmungen und nicht Processe zu sein scheinen, auf den ersten Blick ganz paradox erscheinen muß, wird sich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (*νέος*) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu sein. Hierin liegt aber schon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und somit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und also immer *νέος* ist, ist, eben weil es nur im ewigen Werden sein Sein hat, in der That gerade ganz alt, so alt wie die Welt selbst. Was dagegen in seiner Individualität sehr alt zu sein scheint,

wie z. B. ein Menschenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer scheinbar sehr langen Zeitraum von so vielen Jahren gewährt haben kann, ist doch in der That neben der Existenz jenes immer neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blutjung und erst von gestern her und geht auch sehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt sind daher wirklich ebenso begrifflich als physisch ineinander umschlagende Bestimmungen, und die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses" sind daher, möchten sie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigste und zupassendste Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der physischen Rolle der Sonne selbst zurück. Wir haben gesehen, daß sie ein fortgesetztes mähliches Sichentzünden und Verlöschen[1]) ist, von denen, entsprechend der auch dem sinnlichen Auge wahrnehmbaren steigenden und sich wieder neigenden Tageshelle, erst der eine Proceß und dann der andere das quantitative Uebergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieses wechselnden Uebergewichts zu einer Conjectur greifen, die schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein dürfte, so würde dadurch sich vielleicht Vieles in überraschender und übereinstimmender Weise lösen und erklären.

Soviel ist noch positiv, daß die Sonne die Herstellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer hat, und ferner soviel, daß ihr Verlöschen in der Rückwandlung ihres Feuers in θάλατα besteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechselnden quantitativen Uebergewichts des Entzündens über das Verlöschen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entsteht, bietet sich nun wohl die an sich selbst sehr plausible, ja nothwendige Vermuthung dar, Heraklit habe angenommen, jemehr das Meer sich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, umsomehr lasse — quantitativ — diese beständige Umwandlung der durch dieselbe mehr und mehr verringerten Meeresmasse nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers sich mählich in Wasser zurückgewandelt und so das Meer wieder auf sein

---

1) Denn in jedem von beiden ist, da es eben Processe sind, schon beides enthalten; oder die Sonne ist auch, wie wir gesehen, ἀεὶ νέος, immerwerdend; das heißt aber nichts anderes, als sie ist auch, wie das Feuer, im Sichentzünden (d. h. am Tage) Umschlagen des Entzündens in das Verlöschen, und auch in der Nacht — im Verlöschen — Umschlagen dieses Actes in das Sichentzünden. Der Unterschied des Tages und der Nacht ist nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Proceß des Entzündens und Verlöschens, der den Tag bildet, das Entzünden, in dem entgegengesetzten Proceß das Verlöschen überwiegend ist.

ursprüngliches Quantum und Maaß [1]) vermehrt hat, was also, wie wir sahen, erst mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt [2]). (Oder um diesen Proceß von der umgekehrten Seite auszudrücken: umsomehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Wasser — die Seite des

1) Man vgl. hierzu auch *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται* in dem Fragment bei Clemens (siehe p. 62 sq.), was dann aber nur heißen würde: das Wasser tritt auseinander, in Feuer und Erde sich umwandelnd (*διαχέεται*), und wird wieder auf sein früheres Maaß zurückgebracht durch die Umwandlung in Wasser.

2) Wir nennen oben die Conjectur eine sehr plausible, aber es ist in der That gar keine Conjectur zu nennen. Selbst die Darstellung des Diogenes L. IX, 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde sich entwickelnde dunkle *ἀναθυμίασις* zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage blos die eine, in der Nacht blos die andere *ἀναθυμίασις* vorhanden sei. Sondern beide Arten von *ἀναθυμίασις*, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, sind auch nach ihm gleichzeitig da und nur jenachdem die eine derselben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (*τὴν δὲ ἐναντίαν* (*ἀναθυμίασιν*) *ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν*). Folglich läuft das wieder auf die Frage zurück: wodurch denn aber am Tage die helle *ἀναθυμίασις* (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere vorwiegend zu sein, eine Frage, die nur in dem Obigen ihre erschöpfende und nothwendige Beantwortung findet. Dieses blos quantitativ wechselnde Uebergewicht des Verlöschens und des Entzündens in dem stets diese beiden Bewegungen bereits in sich einenden Proceß sowohl des Verlöschens als des Entzündens — dieser Hauptpunkt der obigen Darstellung — ist aber auch offenbar der Sinn jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., überall begegnenden Entwicklungsformel *αὔξεσθαι εἰς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον* — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daselbst überall hervorgehobenen Identität dieser quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632. Kühn: *ἀλλ' αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦται ἐς τὸ ἐλάχιστον· — — — χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα.* ib. p. 633: *φοιτεόντων δ' ἐκείνων ὧδε, τῶν δε κεῖσε — — καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον· φθορὴ δε πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μείζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.* Doch die ganze Schrift ist auf jeder Seite voll davon. Es ist evident, wie stricte das im Texte Gesagte durch diese Stellen des Heraklitikers und andere, die man bei ihm sehe, bewiesen wird. Entstehen und Vergehen, Entzünden und Verlöschen sind hiernach nur quantitativ wechselnde Uebergewichte und Maaße. Entzünden ist Uebergewicht des Entzündens über das Verlöschen, Verlöschen ist Uebergewicht des Verlöschens über das Entzünden. Aber in jedem von beiden ist schon beides, Entzünden wie Verlöschen, immer vorhanden (darum sind sie eben Processe). — Zur Evidenz wird diesen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 116 sqq.) folgenden Beweisen, der § 26. bringen.

Verlöschens der Sonne — zu, insofernehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maaß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen Kratylos (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[2]) heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Factum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach[3]) der Sonne eine wunderwiegroße Function

---

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὑφ' ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασκευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ' ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.*

2) Kratyl. p. 413. B.: *ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

3) Nach Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98. hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39. p. 36. ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεῖκὸν κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen andern Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes zuzukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maaß (s. das Fragment § 16.), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX, 7. sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Augenschein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II, 21. p. 584. W. bestimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (*εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου*[1]). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwickelung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuersnatur als die Ursache der Hervorbringung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber blos der Sonne zuzuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephesier in der That gar keine selbständige und eigentlich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinandersetzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Circulationsmesser der *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unablässigen Umwandlungsprocesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts that, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser alleserzeugende Umwandlungsproceß, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

---

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. I. p. 45. Gaisf.: *Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον* und bei Stob. Ecl. Phys.

2) *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. L.

Verlöschens der Sonne — zu, umsomehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maaß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen Kratylos (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[2]) heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Factum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach[3]) der Sonne eine wunderwiegroße Function

---

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὑφ' ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασπευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ' ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.*

2) Kratyl. p. 413. B.: *ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

3) Nach Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98. hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39. p. 36. ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεῖκὸν κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen andern Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes zuzukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maaß (s. das Fragment § 16.), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX, 7. sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Augenschein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II, 21. p. 584. W. bestimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (*εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου*[1]). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwickelung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuersnatur als die Ursache der Hervorbringung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber blos der Sonne zuzuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephesier in der That gar keine selbständige und eigentlich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinandersetzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Circulationsmesser der *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unablässigen Umwandlungsprocesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts that, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser alleserzeugende Umwandlungsproceß, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

---

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. I. p. 45. Gaisf.: *Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον* und bei Stob. Ecl. Phys.

2) *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. L.

(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verstehen: „*οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἁπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥςπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας „„αἱ πάντα φέρουσιν““ κατ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός*“. „So ist nun die Zeit, da sie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel[1]) hat, nicht blos Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maaß und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „„die Alles bringen““ nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den größesten und alles Andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird“. —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit“. Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die *μεταβολή*, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Circulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffs, *ὁρίζειν*, *ἀναδεικνύναι*, *ἀναφαίνειν* hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur *συνεργός* des Gottes, aber *συνεργὸς τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων*, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Circulationsproceß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitischen Antheil an dem, was Platon im Timäus über die Zeit und die Sonne sagt, ergiebt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

Wachsthum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist[1]). Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ὧραι*[2]), wie Heraklit selbst sagt, *αἱ πάντα φέρουσιν*. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ὥρας* wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsproceß die Ursache der Entwickelung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisirt Platon im Kratylus p. 410. D. p. 128. St.: *ὅραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ὅραι καλοῖντο.*

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedersteigen das quantitative Maaß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer[3]), obwohl wahr-

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als temperatio mundi einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de Ostentis c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „Verwalter des Feuers, *ταμίας πυρός*", scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei *ὧραι* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit *ὧραι* vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, Handbuch der technischen Chronologie T. I. p. 238 und der daselbst cit. Hindenburg.

3) Il. VIII, 19 sqq.:

Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

scheinlich polemisch[1]), gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Circulation in sich selbst zurückkehrend sei, und durch deren Stillstand somit dieser Circulationsproceß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im Theaetetos (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „*καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προςβιβάζων, τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ, ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὥςπερ δεδὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*“[2]). „Und soll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis[3]) in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu Oberst gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Uebersetzung des Plato).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.

(Nach Voß).

1) Nicht seinen eigenen Sinn als Homers Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei ꝛc.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer Il. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. consc. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορά*, sagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13.) die späten Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Princip alles Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener circulirende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorieen (p. 118. ed. Schow.) ganz verständlich: „*σείραν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι*“, „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne“. Die Stelle mußte bisher irgendwo zu kranken scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn“ eingeführten Satze müßte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen“. Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt *ἀνάμματα* zu lesen *ἄμματα πυρὸς*, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte *ἀνάμματα* muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers“ liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: *ἀναμ. πυρ· εἶν· τοὺς ἀστέρους*, sondern *τῶν ἀστέρων περιόδους* — bedeutsam hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Herakleitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 524) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, *ἄμματα*, genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: *τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο* (also blos deswegen, weil sie aus der *ἀναθυμίασις* sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) *ἄμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ.* „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere ꝛc.“ —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (I. c. 1. p. 8. ed. Tsch.): „*βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρι-*

κώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „„Ἠοῦς· γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτοῦ οὖρος αἰθρίου Διός““. „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus". Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maaße, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden *αἰθρίου Διός* wieder die höchste Steigerung der Sichentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünden wie im Verlöschen immer schon beides ist und jedes von beiden nur ein wechselndes Maaßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschen und umgekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Ephesiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesiers darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematischste Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr blos äußerliche und der beständigen *μεταβολή*, dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Processes bei Heraklit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden[1]) und ebenso — weil es jene Alles erzeugende

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegend sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen

Umwandlung des Meers in Feuer und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht[1]) und gegeben.

μεταβολή oder dem Werdensproceß in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 628. K.: *ἄστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen und die Maaßüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen". —

1) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. O. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φυσικὸς ὤν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei festhält, daß im Entzünden auch stets bereits der Proceß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzünden fortdauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (*ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μήκιστον*, wie Pseudo-Hippokrates sagt) reducirt wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Uebergewicht des Entzündens tritt nun ein*), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

---

*) Wir sehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, wovon Zeller p. 476 sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der That so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiers (siehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 105) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den andern hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erledigung einer Schwierigkeit, die

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maaße“ *μέτρα* sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16.) jetzt aber erst concreter verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wird, widrigenfalls sie ergreifen würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Denn das ganze Dasein der Sonne hat sich als ein — Maaßverhältniß des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsprocesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maaß verließe, um so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht blos eine äußerliche Schranke ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieses Maaßes ihr Sichentzünden und ihre Existenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „maaßvolle Sichentzünden und maaßvolle Verlöschen“ zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines kosmischen Einen, des *πῦρ ἀείζωον* macht (s. § 20.), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, wonach beide Seiten nur quantitativ wechselnde Maaße derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben, wie erst dieser kosmisch-siderische Proceß, diese circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn blos mit

---

Zeller gut hervorhebt. Er sagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklitikers anführt: „*φάος Ζηνὶ, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνὶ· φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τὰ δε κεῖσε πᾶσαν ὥρην*“: „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten“. Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selbst Verlöschen und Entzünden nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Procediren *ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον* des Verlöschens und des Sichentzündens, wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholiasten zu Plato bestätigen und interpretiren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erdkugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reducirtes Entzünden in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzünden sein Uebergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des so lange andauernden Uebergewichts des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr war, wieder in das Meer zurückgekehrt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Aphrodisiers braucht man auch nicht, wie Zeller für die seinige p. 475 thun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachenförmige Gestalt der Sonne zu verwerfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über seine Erklärung der Sonnenfinsternisse ꝛc. darauf basirt sind.

dieser verbunden gesehen; vielleicht enthüllt sich uns in der Folge auch näher seine Wechselwirkung mit den andern Gestirnen — der wahre, stets übersehene Schlüssel ist zu dem gesammten kosmischen System des Ephesiers. Wir werden dies erst später in concreterer Fülle sich entwickeln sehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Resultate theils bestätigen, theils einiges wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platonischen Theaetetus auf diese durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und speciell die Worte *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος* als auf diese alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anspruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pseudo-Hippokrates de diaeta I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „*κεραμέες τροχὸν δινέουσι καὶ οὔτε ὀπίσω οὔτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσε ἅμα τοῦ ὅλου μιμητὴς περιφερής· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἴδη περιφερομένων παντοδαπὰ, οὐδὲν ὅμοιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιέοντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρά*“. Also im All, wie im Menschen, der jenes Nachahmung ist, wird alles aus diesem circulirenden Umlauf, aus dieser Umkreisung, der *περιφορή*, hergestellt und geschaffen, aus Demselben das Verschiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus diesem das Feuchte gebildet. Ist jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als diese circulirende *περιφορά* ist, welche den Berichten über das *περιέχον* als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Ephesiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unsere Widerlegungen (s. §§ 6. 12. 13.) der mißverständlichen Auffassungen, sowohl der *ἀναθυμίασις* als des *περιέχον*, ihre letzte Bestätigung. Das *περιέχον* ist somit keine örtlich getrennte Region; es ist auch ebensowenig ein ruhiger, umschließender Umkreis, sondern eine Kreisbewegung. Es ist vielmehr nur das thätige Umkreisen des Kosmos durch jenen sich aus Meer in die Sonne und aus dieser in Meer umwandelnden Circulationsproceß [1]). Wenn uns lateinische

1) Es ist jene Kreisbewegung der Sonne, von der Aristoteles Meteorol. I. c. IX, 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, sagt: *γίνεται δε κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥςπερ πόταμον ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος.* — Von hier aus wird sich auch erst beurtheilen lassen, wie viel Aristoteles in seiner Meteorologie von Heraklit entlehnt

Stoiker und Berichterstatter also häufig das *περιέχον* durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als *περιέχον*. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch *περιφορά*, als das, was beständig die ganze Welt umläuft[1]).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des *περιέχον* mit der der *ἀναθυμίασις* zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine *μεταβολή* als solche; das *περιέχον* aber: die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische kreisende Bewegung des *κόσμος* nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer[2]). —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. adv.

---

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: *Ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστὶν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ πορρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν* (vgl. über den *κύκλος* bei Heraklit Bd. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erderschütterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlungen (*μεταβολαί*) des *περιέχον* angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auflösung des *περιέχον*, als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, dem im § 13. Gesagten und der daselbst vermutheten Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen *περιγίνεται*, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob *περιφορά* ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das *περιέχον* nichts bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale *μεταβολή* ist. Diese jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

Math. X, 216: Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (*μὴ διαφέρειν γαρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergessen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr Vieler Meinung das Allererste bei Heraklit — das Princip — kein Körper sei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der That, dem realen Processe, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der *λόγος*, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit dessen der reale Proceß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen Quanta jenes allesbedingenden Umwandlungsprocesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (*κίνησις*), oder die Zeit sei der reale, heraussondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (*ἐκκρίτικον ῥύον ῥεύματος*. s. Bd. I. p. 359 sq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als Abstand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logische Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen physischen Entwickelung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Circulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt. —

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν „„Εἰ μὴ ἥλιός, φησιν, ἦν εὐφρόνη ἂν ἦν““*. „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre Nacht". Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: *καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος*. „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern Gestirne hätten wir Nacht, wie Heraklit sagt". Es ist daher schon als Motivirung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichts die

Nachricht bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W.[1]) nicht gerade unglaublich, daß er ebenso wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der sich aus der Erde entwickelnden *ἀνθαυμίασις* habe beziehen lassen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως*), während Diogenes IX, 10. und Andere[2]) den Unterschied nur dahin angeben, daß die Sterne weiter abständen von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher sei, dafür aber durch einen unreineren Umkreis sich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern constante Unterscheidung, die Sterne würden aus der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genährt, ihre Grundlage bei Heraklit selbst habe, so gewinnt dann viel Wahrscheinlichkeit — und würde auch wieder rückwirkend jenem Punkte solche verleihen — die Annahme, daß auch die weitere Unterscheidung der Stoiker, nach welcher der Mond seine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche sich aus dem Süßwasser der Flüsse und Quellen entwickelt, auf heraklitischem Fundament beruhe. Daß bei Heraklit die Hervorhebung der Gegensätze im Wasser selbst, des Süß- und des Salzwassers, vorgekommen sein muß, scheint schon nach den im Anfange dieses § bezogenen Worten des Philo um so gewisser anzunehmen, als diese ihm doch unmöglich unbekannte Erscheinung seinem antinomischen Princip so vollkommen entsprach. Daß er aber diesen Gegensatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwickelung weiterer Unterschiede benutzte, — dieses würde sich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Bestimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὧν εἷς ὑπῆρχεν Ἡράκλειτος, ὅτι ἱδρὼς ὑπάρχει τῆς γῆς ἡ θάλασσα* (das Meer wird also hier in seiner Entwickelung aus der Erde auf ihrem Wege nach Oben gefaßt), *καὶ ὥσπερ ὁ τῶν ζώων ἱδρὼς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἁλμυρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ἱδρὼς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἁλμυρὸς ὑπάρχει· καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἁλμυρά*, falls nicht Idelers Vermuthung, daß dies blos, wie allerdings nicht unwahrscheinlich ist, von Empedokles auf Heraklit übertragen sei, gegründet ist. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinsicht schon angeführte Notiz der aristotelischen Problemata (XXIII, 30. p. 934. B.) mindestens von den Heraklitikern, daß sie eine unterschiedene Weiterentwickelung des süßen

1) Und ebenso bei Stobäus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως.*

2) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28.; Theodoret. IV. p. 798.

und das Meereswasser angenommen haben: *διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποτιμοῦ ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.* —

Daß Heraklit auch physiologische Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich sein gerade den Begriff des physiologischen Lebensprocesses erfassendes Princip gewesen ist, haben wir schon früher betrachtet (§§ 7. 9.), daselbst auch Einzelheiten angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts seinen Platz finden. Hier sei nur noch einer einzelnen Bestimmung Erwähnung gethan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Consequenz der Ephesier seinen systematischen Gedanken bis in jedes Detail hinein festgehalten und so aus ihm die Grundlinien für die verschiedensten Gebiete und Begriffe der Wissenschaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben gesehen (z. B. p. 68 sq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenso auch alle kosmische Bewegung und Production nur in der Thätigkeit besteht sich zu dem zu machen, was jedes schon an sich ist, also in der Thätigkeit der Selbstverwirklichung. Hierdurch, indem es sich nur zu dem macht, was es an sich schon ist, indem es die an sich in seiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtsein, des Entzündens und Verlöschens heraussetzt und verwirklicht, producirt das reine Werden oder das immerlebende Feuer das kosmische Weltall. Hierdurch, indem es sich nur als das wirklich setzt, was es an sich schon ist, legt sich das Wasser wieder in Feuer und Erde auseinander u. s. w. Indem Heraklit nun diesen seinen systematischen Begriff der Bewegung als der Thätigkeit des Sichselbsthervorbringens auf das physiologische Gebiet nur übertrug, war er der Erste, welcher auf eine wissenschaftliche Weise zunächst den Begriff der Vollendung des Menschen wie der Pflanze, auf die erlangte Fähigkeit fixirte, sich auch selbst fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar bestimmte er dieses Alter bei dem Menschen auf das vierzehnte Jahr. So sagen die Placita V, 24. p. 672. W. „Herakleitos und die Stoiker lassen die Vollendung des Menschen entstehen mit dem vierzehnten Jahr, zu welcher Zeit die Saamenflüssigkeit abgesondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn sie Saamen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber sind sie, solange sie unreif und unfruchtbar sind. Vollendet wird also auch dann der Mensch. Es entsteht aber um das vierzehnte Jahr die Einsicht des Guten und Bösen und der Belehrung darüber". — Hierbei blieb aber Heraklit nicht stehen, sondern auf diese Bestimmung wieder weiter bauend, bestimmte er zuerst den Begriff eines Menschenalters

oder einer Generation, γενεά, auf den Zeitkreislauf, in welchem auch der Gezeugte wieder sich zu dem gemacht und als einen selben hervorgebracht hat, der er an sich ist, d. h. als ein Zeugender — also, da die erste Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt, auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So sagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415. E. p. 701. Wyt.): „dreißig Jahre machen eine γενεά nach Heraklitos, da in diesem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten selbst wieder als einen Zeugenden darstellt"[1]. Und noch durchsichtiger läßt den Gedanken dieser Periodenbestimmung — als den sich selbst verwirklichenden und gerade in dieser Thätigkeit der Selbstverwirklichung in seinen eignen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher übersehene*) Stelle des Censorinus hervortreten, da die nat. c. XVI. p. 79. ed. Havere. „Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoe enim tempus γενεάν vocari Heraclitus auctor est. Quia orbis aetatis in eo sit spatio. Orbem autem vocant aetatis dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.

Von besonderem Interesse in Bezug auf die Gedankenbestimmung und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraklit im Allgemeinen seine Bewegung der Selbstrealisirung aufgefaßt hat, ist dabei der Umstand, daß der Ephesier nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Mensch nach ihm gezeugt haben und zum Vater geworden sein kann, die Periode sich abschließen läßt. Mit diesem ersten Zeugen ist der Mensch gleichsam nur erst noch in sein Gegentheil übergegangen, der entwickelte Mensch ist zum Saamen oder unreifen Kinde geworden. Es ist, um die entsprechende Bewegung in den andern Gebieten der heraklitischen Philosophie zu parallelisiren, wie wenn das Feuer in Wasser oder wie wenn das Moment des Nichtseins in das ihm entgegengesetzte Moment des Seins umschlägt. Zwar ist dies entgegengesetzte Moment an sich schon mit dem ersten identisch und darum eben geht dieses in es über. Aber diese Identität ist eben erst nur noch an sich vorhanden, und darum das Moment vorläufig nur noch in seinen reinen Gegensatz umgeschlagen. Die an sich seiende Identität, in der es mit diesem entgegengesetzten Momente steht, ist erst dann eine verwirklichte und

---

1) ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν κατ' Ἡράκλειτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. p. 106 der auch erwähnt, daß Lachmann vocant in vocat verbessert.

herausgestellte, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die Bewegung ist, sich wieder in das erste zu repelliren.

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das Werden ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kosmischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegentheil, der vollendete Mensch in den Saamen oder das Ansich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses Ansich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Saamen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft: Quaest. in Genes. II. § 5., p. 83. A. T. VI. p. 311. ed. Lips.): Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi“, quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi“.

§ 24. Die ἐκπύρωσις.

Sowohl aus dem gesammten ontologischen Theil dieses Werkes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nichts anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des processirenden Nichtsein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialectische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolirten Momente auseinandertretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Proceß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesammten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzelexistenz nothwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Proceß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts andres, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige μεταβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher processirend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegentheil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuersnatur eben die ist, beständig in das Gegentheil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegentheil zurückzugehen.

Auch nicht blos in das kosmische, sondern ganz nothwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existirende zurück. Denn das kosmische Feuer existirt überhaupt gar nicht anders, als in dem

kreisenden Umschlagen in einander seiner drei realen Momente: sinnliches Feuer (*πρηστήρ*), Wasser und Erde. Alles was aus diesen drei Grundformen gebildet ist — und Alles ist aus ihnen gebildet — durchläuft ohne Unterlaß den Rückweg ins Feuer — die *ὁδὸς ἄνω* — gleichwie es nur dem Wege des Feuers nach Unten seine Existenz verdankt. —

Aber eben weil so der Rückweg ins Feuer — das Sichentzünden *ἅπτεσθαι* oder *ἀνάπτεσθαι*, wie Heraklit es nannte, oder *ἐκπυροῦσθαι*, *ἐκπύρωσις*, wie die Stoiker es nannten — sich immerwährend im Weltall vollbringt, das Weltall sogar nur sein Bestehen und den Quell seiner ewig neuen Formenbildung in der beständigen Vollbringung dieses Weges hat, ist es durchaus und schlechterdings unmöglich, daß Heraklit eine reale *ἐκπύρωσις* im Sinne d. h. eine plötzliche Vernichtung der gesammten Welt durch Feuer und einen plötzlich getrennten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung angenommen habe.

Es ist, nach uns, das große Verdienst der Schleiermacher'schen Arbeit, dies bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits ausgesprochen, daß die stoische *ἐκπύρωσις*, der Weltbrand, nur durch Mißverständniß des bei Heraklit immerwährend, auch während des Weltbestehens, stattfindenden Rückgangs in Feuer entstanden sei, wie ja auch der stoische Kunstausdruck für jenen Weltbrand, die *ἐκπύρωσις*, unbestrittenermaaßen (Clemens Al. Strom. V, 1. und Simplicius in Phys. f. 111. b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort ist. Die Beweise, die Schleiermacher für seine Meinung anführt, bestehen in folgenden Stellen: Er bezieht sich erstens auf die früher angeführte Stelle des Maximus Tyrius, die, nachdem sie die heraklitische *ὁδὸς ἄνω κάτω* geschildert, mit den Worten schließt „*Διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*" „du siehst die Aufeinanderfolge des Lebens und den Proceß der Körper und die Erneuerung der Welt", so daß, wie Schleiermacher sagt „dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung gekannt hat, als eben die theilweise erfolgende". Schleiermacher bezieht sich ferner auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III, 3.) auch sagt, *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*", dennoch an einem andern merkwürdigen Orte (aber nicht V, 32. wie Schleierm. citirt, sondern X, 7.) sage „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*", „so daß auch dieses zurückgenommen wird in den Logos des Alls, sei dieses nun ein periodenweise in Feuer aufgehendes oder ein sich im ewigen Wandel erneuerndes". So daß also hier „ganz deutlich der stoischen Lehre von der *ἐκ-*

kosmischen Feuers bei Heraklit (s. § 18.) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraklits ebensosehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Function hat, wie im Sichentzünden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch that, daß die ἐκπύρωσις bei Heraklit nur als mit dem Weltbestande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconsequenz gegen seine gesammte Auffassung des heraklitischen Systems ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die entscheidenden Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich nun bereits in dem gesammten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werks die absolute innere Unmöglichkeit jener s. g. ἐκπύρωσις überall und auf jeder Seite aus der gesammten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzweifeln, einem Solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen besondern und erschöpfenden Beweis gegen jene ἐκπύρωσις hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten sonst das gesammte Werk wieder unter die Ueberschrift dieses Capitels placiren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, auch nicht ein einziges Fragment des Ephesiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene ἐκπύρωσις bei Heraklit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesammte Auffassung und Darstellung des Ephesiers, die Entwickelung eines jeden Bruchstücks bricht entweder über die ἐκπύρωσις, oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Männer, die sich für die reale ἐκπύρωσις erklärt haben, angemessen hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besonderen § und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß

Niemand meine, das Nachfolgende sei der gesammte und volle Beweis gegen jene ἐκπύρωσις, der vielmehr nur in der Gesammtdarstellung ruht und fast aus jedem Bruchstück des Ephesiers ebensogut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die letztbezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, gegen das ἀεὶ in dem von Platon citirten διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται anzugehen und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur einschob, um den Gegensatz zwischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben". Da aber dieser ganze Gegensatz zwischen beiden überhaupt lediglich in diesem ἀεὶ beruht (denn ἐν μέρει war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), weshalb es Platon auch nochmals in seiner Erklärung (τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses ἀεὶ blos selbst einschob, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alterirt und gefälscht und selbst einen Gegensatz geschaffen, der blos durch dies ἀεὶ und sonst gar nicht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. p. 75, 2. p. 170 ꝛc.) gesehen, daß nichts echter, nichts heraklitischer ist, als dies ἀεὶ als Verbindung und Zusammenknüpfung der processirenden Gegensätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich unrichtige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese nicht ganz passende Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge so zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung, der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine scheinbare Aehnlichkeit gewinne". Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder schiefen Auffassung Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem νεῖκος und σφαῖρος des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht." Aber alle diese gegen Platon, unsern ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner heraklitischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter die Stelle Platons, resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden worden ist.

In der That hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch nicht erschöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht richtig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht blos so, wie Schleier-

macher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich sei, Eines und Vieles, sondern sogar so, daß Jedes von beiden an sich schon mit dem Andern identisch, gar nichts Anderes ist, als die Bewegung, unabläßig ins Andere umzuschlagen.

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung Beider absolut unmöglich ist, da Jedes sofort das Andere selbst ist und sich in es umsetzt (vergl. §§ 1. 2. 10. 11.). Das Auseinandertreten bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmischen Feuers, sich in seine eigenen unterschiedenen Momente auseinanderzulegen und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende Weg nach Unten. Das Zusammentreten ist nicht, wie bisher ganz irrig, und auch von Ritter [1]), angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, sondern im Gegentheil der stetige Rückgang des Werdens aus seinen realen Unterschieden in seine reine Einheit [2]), oder der Weg nach Oben (siehe hierüber § 27.).

Beides sind somit Processe, an sich identische und von selbst ineinander umschlagende Bewegungen, die, wie im ontologischen Theile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergerissen werden können und auch niemals bei Heraklit auseinandergerissen waren. Daß das eine Auseinandertretende im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, heißt also gar nichts Anderes als: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, der Weg nach Oben und nach Unten sind identisch, die processirende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmischen Feuers in seine realen Momente ist an sich selbst schon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn sie ist, wie auch diese, nichts Anderes als: in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung — und schlägt somit auch offenbar in jedem Augenblick unabläßig in diese, wie diese in jene um. Es ist nur ein und dieselbe dialectische Bewegung, durch welche gezwungen das kosmische Feuer in seine einzelnen elementarischen Stufen auseinanderschlägt und diese wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit desselben zurückgehen. Daß der Weg nach Oben und Unten eins sind, jeder in sich selbst schon der andere und jeder nur

1) p. 130: „Das Zusammentreten Entgegengesetzter (welcher? es ist von solchen angeblich Entgegengesetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist blos das Eine, das beständig auseinander und mit sich selbst zusammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge". Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zusammentreten ist nur ein Zusammengehen — des Einen — mit sich selbst, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι*; siehe z. B. oben Bd. I. p. 209 sq.

dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die *ὁδὸς ἄνω* und die *ὁδὸς κάτω* feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Processe sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des *σφαῖρος* auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des *νεῖκος* auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „*τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν*“ fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt[1]); wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hülfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (*χρήματα*) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (*ἅπαντα*) nnd dieser in Feuer vergleicht, das Geld blos die ideelle Wertheinheit und nur die reellen nutzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der *διακόσμησις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit [1]).

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephesiers, die diese *ἐκπύρωσις* lehren, hat man gar nicht*), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich mitzählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachstoischen und daher schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur auf

---

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte." Richtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos ganz wie bei Empedokles vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον*) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

eine nähere Explication dieser *ἐκπύρωσις* einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegentheiliger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Verwirrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Hauptinhalte nach als sich nicht blos auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe concludirt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo (Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Bd. I, p. 232. 233, 1.) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten *χρησμοσύνη* und *κόρος* [1]), mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de incorrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern sei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephesier persönlich und zwar belobigend „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ*

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck *ἐκπύρωσις* sehr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10. u. 26.

τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraklit) *ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολὴν, ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὥσπερ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον*". Deutlicher konnte ihn doch Philo unmöglich der daselbst bekämpften stoischen Weltunterganglehre als einer ihm fremden und ihm widersprechenden, entgegengesetzten und ihn als einen vielmehr mit ihm selbst hierüber übereinstimmenden hinstellen! Niemals aber konnte Philo so schreiben, wenn er nur irgend davon gewußt hätte, daß dieser selbe Heraklit gleichfalls den Untergang der Welt lehre.

Brandis bezieht sich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich sagt: *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν* (*τὸν κόσμον*) *ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.*

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie sollte ihn Diogenes nicht theilen! Wie sollte Diogenes echt heraklitische Lehre und stoische Auffassung der Commentatoren auseinander halten! Wenn aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes sagt, so kommt doch sehr viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerspruche mit sich selber zeigt.

Und so liefert denn auch Diogenes einen äußerst erheblichen Beweis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen Worten fährt er fort: „*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*". Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat übersehen können, daß diese Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten Commentator — denn er selbst versteht sie nicht einmal — sich gerettet hat, jedem Weltbrande bei Heraklit peremtorisch widerspricht. Wir verweisen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieser Stelle § 5. Es ist daselbst gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten selbst liegt, die *ἐκπύρωσις* hier nur als das zum Nichtsein führende Moment, als das Gegentheil des Momentes, welches als das *τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον* bezeichnet ist, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immerwährend auch in der realen Welt statt hat, ja dessen Umschlagen in den Weg nach Unten und umgekehrt diese reale Welt erst herstellt. So sagt ja Diogenes auch ausdrücklich *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω*, also das Umschlagen dieser beiden eben von ihm genannten Gegentheile (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ... τὸ δὲ*) in einander oder das Umschlagen

von *ὁμολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπύρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander sei der Weg nach Oben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile" entspricht also einem dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich selbst in einander übergehenden Wege; die *ἐκπύρωσις* ist der nach Oben, die *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach Unten. Die reale Weltbildung kommt nicht blos zu Stande durch den isolirten Weg nach Unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach Oben. Und dies wissen wir nicht nur aus so vielen andern Zeugnissen und Fragmenten, sondern die Stelle selbst sagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*, also *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω*, die Welt entstehe vermöge des Umschlagens der Wege nach Oben und Unten, des zur *ἐκπύρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momentes, ineinander. Diese Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische *ἐκπύρωσις* nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebensogut wie sein entgegengesetztes Moment weltschöpferische Weg nach Oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine reale *ἐκπύρωσις*, den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständniß nämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem freilich Alles begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der darum ein stets in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle beweist also nicht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte fast sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Ausdrucks *ἐκπύρωσις* selbst bedient, seine richtige Auflösung und Entstehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der stoischen *ἐκπύρωσις* alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht und seiner wahren Bedeutung zu halten ist [1]).

---

1) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverläßigen Berichte sogar, welche die reale *ἐκπύρωσις* wirklich behaupten, dennoch, sobald sie sich nur ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund desselben hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plut. Plac. I, 3. p. 877. und Euseb. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τά σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει·*

Daß sich Simplicius ganz bestimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraklit aussprach, werden wir im folgenden § sehen. Daß es selbst mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durchaus nicht so steht, wie man meint (so wenig auch ihre Ansicht, selbst die des Ersteren,

---

ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα, τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται πάντα. In diesem ganz stoischen Berichte wird also die s. g. ἐκπύρωσις ganz bestimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher ansieht, so sieht man auch wo sie herkommt. Zuerst wird der Weg nach Unten, dann der Weg nach Oben durch alle seine Stufen beschrieben. Die Erde wandelt sich in Wasser, das Wasser in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückgangs aus dieser in Feuer nicht Erwähnung gethan? Warum wird der Weg nach Oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von πάλιν ab ist eben nur an die Stelle dieser letzten Stufe des Weges nach Oben getreten! Die ganze geschilderte ἐκπύρωσις ist bei Heraklit selbst nichts als die sich immer vollbringende Umwandlung des Wassers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entstanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei seinen ältesten stoischen Commentatoren mit dem Gebrauch des Ausdrucks ἐκπύρωσις durchaus nicht verbunden gewesen zu sein braucht — und darum muß nun, wo diese ἐκπ. steht, jene letzte Stufe der ὁδὸς ἄνω fortfallen, an deren Stelle sie getreten ist. —

Ja, will man ganz klar bewiesen sehen, daß auch bei den älteren Stoikern selbst, und zwar noch bei Chrysippus der Ausdruck ἐκπύρωσις gar nichts anderes bedeutete als den beständigen Entzündungsproceß des Feuers in der wirklichen Welt elbst, — das was Heraklit ἅπτεσθαι nannte und als das Eine Moment dem σβέννυσθαι entgegensetzt, deren Einheit erst die reale Welt erzeugt und erhält, — so braucht man nur das 47. Capitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzulesen, wo Plutarch den Chrysippus bekämpft und dabei beständig die ἐκπύρωσις in diesem Sinne des in der Welt unabläßig thätigen Processes und als Princip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So sagt er daselbst von Chrysippus: ἀλλ' ὅμως, ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν, ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν, ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ· καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχύμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι". Hier wird also die ἐκπύρωσις als synonym mit ἄναψις gebraucht, und wie letzteres von Heraklit dem σβεννύμενον entgegengesetzt; ja es heißt „sobald die ἐκπύρωσις erfolgt ist, sei das Thier da und lebe". Sie ist also nur jene beständig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; statt Weltvertilgung zu sein, ist sie vielmehr das eigenste Princip alles animalischen Lebens und der kosmischen Bewegung, ganz wie bei Heraklit selbst das ἅπτεσθαι im Gegensatz zu σβέννυσθαι (vgl. hierzu das Fragment § 30. und das dort Gesagte). Ebenso bald darauf: ἐνταῦθα δή που σαφῶς τῇ μὲν ἐκπύρωσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησιν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι, durch die ἐκπύρ. werde auch das Unbeseelte in der Welt in Beseeltes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht sein, daß noch bei Chrysippus die ἐκπύρωσις nur das in der Welt selbst perennirend wirkende Princip ist und jede andere Auffassung ein Mißverständniß, dessen Anlässe sich uns später noch näher ergeben werden.

hierbei irgend entscheidend sein könnte), werden wir gleichfalls daselbst zeigen.

Bleibt somit nur der ganz ununterstützte Aristoteles. — Wir glauben im Laufe dieses Werkes gezeigt zu haben und später zu zeigen, daß uns das Ansehen des Stagiriten so sehr am Herzen liegt, wie nur irgend Jemand, und seltsam genug wäre es, wenn sich vielleicht herausstellen sollte, daß auch er gar nicht für jene ἐκπύρωσις, ja vielleicht selbst sehr bestimmt gegen sie spricht. Aber auch abgesehen hiervon, — der Autorität des Aristoteles stände immer die für unsere Philosophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugnisse! Wenn irgendwo, ist gewiß hier der Ort zu sagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie soll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der gesammten Welt in materielles Feuer und das Festhalten dieses Zustandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entferntesten möglich sein, — da ja das sinnliche Feuer selbst bei Heraklit gar nichts anderes ist, als die Bewegung: rastlos in sein Gegentheil umzuschlagen, ununterbrochen zu Wasser zu werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur solange über die Möglichkeit eines Weltbrandes gestritten werden konnte, so lange man das heraklitische Feuer als physischen Stoff oder Wärme oder irgendwie sonst auffaßte, seine Bedeutung aber: dialectischer Proceß, unablässiges Aufreiben seiner selbst, absolutes Umschlagen in sein Gegentheil, unablässiges Verlöschen zu sein, übersehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Ephesier das Feuer das Bild und die Thätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde ꝛc., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mähliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegentheil ist; weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennirenden Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns hierüber überall und gerade auch im physischen Theile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die baarste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, — perennirendes Sichselbstaufheben, Verlöschen d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt [1]). In dem-

1) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitischen Elementarprocesses — die Neueren übersehen, so ist es dagegen schon vom Rabbi Maimonides ein-

selben Maaße also, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um sich griffe, in demselben Maaße müßte es auch immer unabläßig von neuem ins Sein, in das Wasser, in die Weltbildung umschlagen, d. h. also eben, wie es wirklich der Fall gewesen ist, die ἐκπύρωσις vollzieht sich bei Heraklit nie in dem Sinne, daß sie ihr Gegentheil wirklich aufhebt; das kann sie nicht, da ja das πῦρ selbst nur Umschlagen in sein Gegentheil ist, mit Aufhebung des Gegentheils somit sogar selbst aufgehoben und wiederum verloschen wäre. Die ἐκπύρωσις ist daher nur die immerwährend sich vollziehende und dadurch selbst immerwährend in ihr Gegentheil, die reale Weltbildung, umschlagende Bewegung des Werdens. —

Oder von einer andern Seite. Welches Feuer soll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und wie soll es das fertig bringen?

Was wir das kosmische Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur die Totalität aller drei Elemertarstufen und ihr ineinander kreisendes Umschlagen ist. Das sinnlich-elementarische Feuer, welches sich auf dem Wege nach Oben entwickelt, ist es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieses Unheil anrichten soll. Aber das elementarische Feuer kann dies auch schon deshalb nicht, weil es selbst

---

gesehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitisiren und nicht trefflicher die wahre Beschaffenheit des heraklitischen Elementarprocesses, das beständige ununterbrochene Uebergehen jedes Elementes und jedes Daseins überhaupt in das andere, hervorheben als Maimonides in einer offenbar heraklitischer Quelle entfließenden Stelle thut, Constitut. de fundament. Legis, Amsterd. 1638. cap. IV. § X. p. 42: Quatuor ista elementa perpetuo invicem permutantur, quolibet die atque hora, secundum partes suas, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër; ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis propinqua aëre alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua: ita etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.

XI. Non autem totum elementum transmutatur, adeo ut fiat omnis aqua aër, aut totus aër ignis; fieri enim nequit ut destruatur unum ex istis quatuor elementis; sed pars mutatur ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem: atque mutua deprehenditur transmutatio inter quatuor, ac semper redeunt in circulum.

durch Umwandlung des Wassers entsteht, und das Wasser, wenn es sich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieses auf, sondern, wie uns Heraklit selbst in seinem Bruchstück (§ 20.) gesagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweise bei dieser Frage stets übersehen hat, das Wasser zerlegt sich bei dieser Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in **Erde**." (*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Wie soll also jemals das Feuer jene Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entsteht, gleichzeitig auch immer ein entsprechendes Quantum Erde entsteht, die sich wieder ihrerseits in Wasser umbildet ꝛc.? Es ist überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Wasser bei ihm die Mitte ist, deren Proceß es ist, sich gleichzeitig nach beiden entgegengesetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzusetzen. Es ist eine Beziehung mehr, in der er sagen konnte, der Weg nach Oben ist der Weg nach Unten, oder vielmehr, es hat seinen Grund in diesem Gedanken selbst. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Feuchten damit nothwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde schafft, das sich wieder in Feuchtes entwickelt und so fort, — bei dieser Kreisbewegung, die in der That die Heraklits ist (§ 1. u. 27.), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wissen nicht, ob es nöthig ist, auch nur noch einen Moment länger zu insistiren. Es muß bereits von allen Seiten uns klar sein, daß nur das consequente Mißverständniß der heraklitischen Philosophie sowohl in ontologischer als physischer Hinsicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologischer Hinsicht verkannte man, daß seine Bewegung — die man ich weiß nicht für welchen unklaren Fluß hielt — absolutes Umschlagen in ihr Gegentheil ist, daß sie somit selbst schon Einheit ihrer und ihres Gegentheils ist und dieses also niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf dasselbe hinausläuft — daß, wenn man den Weg nach Unten, der ins Dasein führt, sich aufgehoben dachte, auch das heraklitische Absolute (sein Werden oder seine Bewegung selbst), welches nur die Einheit der Wege nach Unten und nach Oben als seine Momente ist, damit zugleich vernichtet war.

Nach der physischen Seite hin verkannte man, daß auch sein sinnliches Feuer nur der beständige Proceß des Verlöschens, perennirendes Umschlagen in Wasser ist und daß also, solange ein Atom dieses Feuers da ist, in dem Maaße, in dem es entsteht, es beständig in Wasser, d. h. in neue Weltbildung umschlägt.

Will man dies Alles endlich noch durch ein Zeugniß vom höchstem Werthe verbürgt sehen, ein Zeugniß, welches von einem Anhänger des Ephesiers selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Werth eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 72 — 74) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser jedes das andere von beiden schon an sich selbst haben, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander geeint (*ξυναμφότερα*) sind sowohl allem Anderen, als auch sich wechselseitig selbst genug; jedes von beiden getrennt aber genügt weder sich selbst (*οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ . . . αὐταρκές*), noch irgend einem andern". Denn das Feuer habe die Eigenschaft, Alles durch Alles zu bewegen, das Wasser aber Alles durch Alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das Andere ganz bewältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum Aeußersten [1]) des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (*ἀποτρέπεται*, hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (*ἐγκρατές*), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von Beiden das andere gänzlich bewältigen". Und nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialectik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend Eines von Beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existirenden Dingen (*οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχεν νῦν*. d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten). „Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst in einander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen,

1) Es ist schon oben (p. 109, 2.) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzünden wie Verlöschen, eben nur das wechselnde quantitative Uebergewicht (Maaße) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

noch beide zugleich aufhören (*οὕτω δὲ ἐχόντων, ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει*).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Weltvernichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist*). Wie? Dieser Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hineingelesen hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Gedankengang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein Meister eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der Fall war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch nur davon zu wissen, daß dies irgend Jemand seiner Lehre imputirt, lehrt nicht nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt, sondern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein könne, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier wirklich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von beiden das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung in es übergehe. Was ist — eine so tiefe Concordanz herrscht zwischen diesen scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Heraklites von Feuer und Wasser Ausgesagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ* anders, als die physische Consequenz des von Plato hervorgehobenen *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*. Denn das Auseinandertreten des Feuers in seine Momente ist eben im Physischen die sich in Wasser umwandelnde Bewegung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das Feuer wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sichvonselbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurückkehrt (*ἀεὶ ξυμφέρεται*).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden; aber ist man ihrer denn überhaupt benöthigt? Warum wandte man sich denn merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor allen Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die Frage in specie behandelt und entscheidet und sie nothwendig in irgend welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben mit der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem

---

*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Bernays, der gerade so sehr auf den heraklitischen Inhalt dieser Schrift urgirt, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte. Dasselbe ist ein ganz unverhältnißmäßig großes, da sie zugleich Zeugniß und Grund — und zwar systematischen — gegen die reale *ἐκπύρωσις* enthält. Bernays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese *ἐκπύρωσις* ausspricht (Rhein. Mus. VII. u. IX. a. a. O.) gar nicht.

im § 20. erörterten Fragment, in welchem der Ephesier die „Welt", den *κόσμος*, definirt. Wir bemerken zuvor, was Niemand bestreiten wird: unter *κόσμος* kann man überhaupt stets nur zweierlei verstehen wollen. Entweder die abstracte *διακόσμησις*, die isolirte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitischer wäre, die Einheit und das beständige Umschlagen von *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* ineinander, wie sie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beständig auflösen und neubilden. Niemals aber hat man doch unter *κόσμος* verstanden oder würde darunter verstehen können das isolirte Moment der *ἐκπύρωσις*, die Seite der Weltvernichtung.

Wie definirt nun also Heraklit die Welt? Er sagt: „die Welt, die Eine und identische aus Allem [1]) hat keiner der Götter und Menschen gemacht; sondern sie war und ist und wird sein ——" Schon hier müssen wir uns unterbrechen. Diese Formel „war, ist und wird sein" ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicirte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter [2]): „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer". Nochmals wird also in dem *πῦρ ἀείζωον* der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definirt durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch ist doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zu Grunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des *κόσμος*, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definirt wird. Wenn der *κόσμος* selbst [3]) Feuer ist und noch dazu immerwährendes Feuer, — wie soll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleischer Weise zumuthen zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er weiß offenbar nur von einer [4]),

---

1) Diese Auffassung der Worte *τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* dürfte sich im Verlaufe bereits allmälig hinreichend belegt haben. Ich fasse sie in demselben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 72 sq.) von Wasser und Feuer sagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά*; vgl. oben p. 57. 64 u. § 25. über Arist. de coelo III, 1.

2) Simplicius liest sogar auch hier *ἦν ἀεί*; citirt aber die Stelle nicht weiter.

3) Heraklit scheint sogar gesagt zu haben „*τὸν κόσμον τόνδε*" „diese Welt hier", somit auf das nachdrücklichste die reale Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definirt.

4) Darüber sind alle Zeugen einig, selbst Diogenes L. IX, 9., der aber das *ἕνα εἶναι τὸν κόσμον* gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes *καὶ πεπεράσμενον*, wovon übrigens schon Schleiermacher gezeigt, daß es nur aus der Stelle

die immer dieselbe ist, die da war, ist und sein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieses Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: processiren oder in sein Gegentheil umschlagen, und so heißt es denn in der That in dem Fragmente selbst . . . πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Dies, das Verlöschen und Entzünden, sind eben die Lebensfunctionen dieses immerlebenden Feuers; nur in ihnen beiden, — in ihrem Umschlagen ineinander, besteht sein Leben und Dasein; dies Leben ist ein ἀείζωον, ein ewiglebendes und dies ewig lebende Feuer selbst ist, sagt Heraklit, — der κόσμος, die Welt, die nie gemachte, immerseiende!

Die Entzündung, der Weg nach Oben oder die ἐκπύρωσις, ist also nur ein beständiges Moment des κόσμος. Billig fragt man sich, wie war es möglich, bei dieser Evidenz der eigenen Worte des Ephesiers jemals von einer Weltvernichtung zu sprechen!

Wie und wo sollte dieselbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn seine Entzündung ist sein eigentliches Leben; des Feuers Leben ist identisch mit des κόσμος Leben, da Heraklit definirt:

κόσμος = πῦρ ἀείζωον.

Es müßte wahrhaftig, so paradox es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöschen des Feuers eintreten[1])! Das ist doch

---

des Aristoteles, kein Physiker habe das ἓν καὶ ἄπειρον als Feuer oder Erde bestimmt, entstanden sei. — Andere Zeugnisse dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch solcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier stehe nur das eine bisher übersehene und nicht unwichtige Zeugniß, welches Eusebius aus Dionysius anführt, in welchem er in Gegensatz zu Allen, die, sei es zwei, sei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zusammenhängenden Einen zugeschrieben wird, Praep. Ev. XIV. c. 24. p. 772: πότερον ἓν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ δύο ὡς ἴσως τις ὑπήγαγεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα κτλ.

1) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieses Verlöschen jenes Sichentzünden beseitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Ueberhaupt wer eine reale ἐκπύρωσις annehmen wollte, müßte dazu erst annehmen, daß der heraklitische πόλεμος aufhören und Alles zwar nicht durch Feuer, sondern ich weiß nicht wodurch in die reine Zeuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der That eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit ist dies unmöglich, denn bei Heraklit ist Zeus selbst nichts anderes

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

mehr und mehr, alle speculativen Bestimmungen Heraklits abstract-physisch nahmen, welche sein dialectisches Feuer in ein stoffliches, wie überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach dieser Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständniß schon zuletzt fast nothwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Gegentheil identische und deshalb immerwährende ἐκπύρωσις für ein sein Gegentheil blos ausschließendes abstract-sinnliches Feuer und somit für einen von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und dann beruht die abweichende Meinung jener dissentirenden Stoiker nur auf einem wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren Sinns ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! Niemand aber, der historischen Sinn hat, Niemand, welcher die stoische Philosophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren Verlaufe dieses Werkes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich erwägt, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene grob-sinnliche ἐκπύρωσις gelehrt, und jene dissentirenden Stoiker erst gegen die herrschende Meinung ihrer Secte, gegen die Lehre ihres physischen Kanons, des Ephesiers, den sinnlichen Weltbrand in den speculativen Proceß der immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen ἐκπύρωσις bei Zugrundelegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend der Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdrucks des Aphrodisiers zu bedienen, den wir im nächsten § betrachten werden — eine beständige ἀλλοίωσις, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß also ist die innere Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der Ewigkeit ihres realen Processes nach dieser Doctrin, daß die Stoiker eigentlich niemals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los geworden sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegentheiliger Ansicht sind, und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen durch; sie verräth sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und ungewissen Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin zum Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltuntergangs selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Niemals, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern ganz untergegangen und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse gerade um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die Zeugen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen aber, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwickelung der stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt

es Balbus bei Cicero (de nat. Deor. II, 33.) unentschieden sein, ob die Welt vergänglich sei oder nicht. Denn nachdem er daselbst gezeigt, wie durch den Weg nach Unten und nach Oben die Verbindung der Theile der Welt zusammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur), fährt er unmittelbar fort: Quae (sc. mundi partium conjunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe perdiuturnus, permanens ad longinquum et immensum paene tempus".

Ebenso sagt jener mit dem Censorinus abgedruckte stoische Fragmentist (ed. Haverk. p. 129. cap. I.) in einer nach uns gerade deshalb ganz besonders lehrreichen Weise, weil er sich dabei in einem Athem drei- bis viermal widerspricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (bis jetzt schwankt er also) et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis (jetzt also lehrt er entschieden die ganz und gäbe reale stoische ἐκπύρωσις) nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur". „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in sich selbst zurückgeht und in sein eigenes Dasein wiederhergestellt wird". Dies ist schon ein äußerst gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingingen, sofort die s. g. ἐκπύρωσις beseitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippokrates und die Fragmente Heraklits auf die Ewigkeit des realen Processes hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nöthig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentist spart uns die Mühe. Denn nun setzt er die vier Elemente und ihren Proceß auseinander und schließt diese Elementarlehre noch auf derselben Seite mit den uns aus der Seele gesprochenen sich selbst begründenden Worten, mit denen auch wir diesen gewiß kaum besser zu schließenden Abschnitt beenden wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitu singulorum universa fieri sempiterna manifestum est". „Daß also die Elemente wechselseitig ineinander übergehen und gerade in und durch diesen Untergang des Einzelnen dem Universum seine Ewigkeit entsteht, — ist offenbar"!

Auch Bernays und Zeller haben sich jetzt für die reale ἐκπύρωσις (den Weltuntergang durch Feuer und eine hiervon zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgesprochen und es ist daher nothwendig, was dieselben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch besonders zu be-

trachten. Beide berufen sich auf die von Ritter und Brandis aufgestellten Gründe, welche aber im Obigen schon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden sind, es auch im Folgenden (Aristoteles ꝛc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieser Berufung aber führen dieselben nur zwei neue Gründe an: 1) will Bernays Rhein. Mus. VII, 109 sq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer solchen realen Weltzerstörung und abwechselnden Neubildung erblicken. Allein wenn unsere Darstellung dieses Zeus-Spieles (Bd. I. p. 57. 243 sqq., 262 sqq.) richtig war, so beruht diese Ansicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieses speculativen Spiels, und dieses Spiel ist vielmehr, wie aus der früheren Entwickelung desselben von selbst erhellt, als das beständige Ineinanderumschlagen der in die Unterschiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derselben zurückgehenden kosmiurgischen Bewegung einer der stärksten Beweise gegen die reale *ἐκπύρωσις*, die nur durch die Trennung dieser bei Heraklit an sich identischen Bewegung entstehen könnte; 2) aber beziehen sich Bernays (Rhein. Mus. IX. p. 265, 1.) und Zeller (p. 477, 3. p. 478, 3.) gemeinschaftlich auf das neue Bruchstück bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται*“. Zeller scheint sogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieses Bruchstück vorgelegen hätte, die reale *ἐκπύρωσις* nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unsererseits müssen zunächst gestehen, daß wir nicht begreifen, was dieses Bruchstück Neues enthalten soll! Denn was enthält es denn, was nicht auch schon in dem Satze der aristotelischen Metaphysik *πάντα γένεσθαί ποτε πῦρ* und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde Alles umgewechselt gegen Feuer (s. § 10. 19.) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wundersame Derbheit des Ausdrucks muß alle verflüchtigenden Deutungen zurückweisen“, und weist dabei auf die Worte *κρινεῖ καὶ καταλήψεται* hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund übersetzt: „Alles sichtet und verschlingt das Feuer. Wir müssen auf der wörtlicheren Uebersetzung beharren: „Alles scheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer“). Aber diese wundersame Derbheit des Ausdrucks anlangend, so könnten wir zunächst antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewiesene Eigenthümlichkeit Heraklits ist, daß wir bei ihm stets sehr sinnliche Bezeichnungen für sehr unsinnliche Dinge finden. Und so treffen wir ja gerade dieses selbe *καταλήψεται* noch einmal in seinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorspiegelnden Sinne ergreifen wird (s. § 32.), wo es doch also doch kein mit den Händen packen und noch weniger ein „Verschlingen“,

sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des Einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des Andern, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck καταλήψεται und dessen Bedeutung; denn Niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zu Grunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 126 sq). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer Alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal thut! Ja, wenn ein solches „Zugleich" (ein ὁμοῦ πάντα) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegentheil. Jeder wird zugeben, daß πάντα in der Regel nicht (wie τὸ πᾶν) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „Alles und Jedes". Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz nothwendig ist, aber mit der realen ἐκπύρωσις so wenig zu thun hat, daß, wie wir in diesem § sattsam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der That liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene ἐκπύρωσις. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen κρινεῖ. Bernays übersetzt „sichtet". Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigenthümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß, ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit κρινεῖ. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28.) sehen werden, was es mit dem heraklitischen διαιρεῖν = τέμνειν für eine Bewandtniß hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der That aber ein mit seinem Gegensatze innerlich identisches und darum aus zwei Gegentheilen geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegensätze, die es constituiren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwickelung eines jeden

in der realen Vollbringung dieser Operation, in seinem Zerlegen und Sichunterscheiden in diese beiden Gegensätze, die es eint. Dies ist die wahre und eigentliche Natur der realen heraklitischen Bewegung und Fortentwickelung des Daseienden. Dies ist eben darum die zum Durchbruch kommende Thätigkeit des Feuers, des Substrats der Bewegung und Entwickelung bei Heraklit. Das *κρινεῖ* bedeutet uns also, ganz wie das heraklitische *διαφερόμενον* oder wie das *ἐκκριτικόν* in der stoischen Definition von der Zeit (s. p. 121 u. Bd. I. p. 359 sq.), Zerlegen in den realen Unterschied, Heraussondern, Auseinandertreten machen. Was wir hier sagen, ist aber, wie uns der treffliche Bernays wie wir hoffen zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung". Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem gesammten realen Naturproceß. Wenn das Wasser vom Feuer ergriffen und umgewandelt wird, so zerlegt es sich, nach Heraklits eigenem Fragment, in *πρηστήρ* und Erde, und Heraklit nennt diese Operation *διαχέειν*, ganz wie hier *κρινεῖν* = *διακρίνειν*. Ebenso natürlich Alles, was auf der Stufe des Feuchten entsteht und feuchter Natur ist. Ebenso der Mensch, der sich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam scheidet. Ebenso alles Lebende überhaupt, denn alles dieses besteht aus Wasser und Feuer (cf. Pseudo-Hippokrates de diaeta p. 630. K. *ξυνίσταται μὲν οὖν τά ζῶα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δε τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*). Wenn es noch eines weitern Belegs dafür bedürfte, daß das *κρινεῖ* bei Heraklit nur ganz dasselbe, was sein *διαφέρειν* ausdrückt, also Zerlegung in den realen Unterschied, und somit eine Operation und Bewegung ist, welche beständig selbst wieder andere Realitäten producirt, so ist dieser Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir citiren nur einige Stellen: p. 631. Kuehn. *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων* (sic!) *οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούμενα* (das *κρίνεσθαι* oder *διακρίνεσθαι* ist also immer nur reales Anderswerden) — — — *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ* (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). *ἔχει δὲ ὧδε, γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό.* ib. p. 634: — — *καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώρην.* ib. p. 636. *ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν*

γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται, und so, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das κρινεῖ im obigen Fragment bezeichnet also die Thätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterschied, aus dem sie bestehen (wie in Feuer und Erde, Wasser und Feuer ꝛc.), zu zerlegen und ist also eine solche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Dasein erzeugt wird (Entwickelung), d. h. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, sondern sein Gegentheil, der reale Entwickelungsproceß Heraklits gelehrt. Daß dies κρινεῖ aber wirklich bei Heraklit gar nichts Anderes bedeutet, zeigt auch recht entscheidend der Ausdruck κόσμου κρίσις, den der Pseudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht und der Sinn, indem er ihn anwendet. Offenbar aber ist hierbei der Kirchenschriftsteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt diesen, zumal in diesem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht setzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von κρίσις oder vielmehr κρινεῖν in dieser Bedeutung bei Heraklit selbst dazu veranlaßt wäre. Er sagt: Λέγει δὲ (Heraklit) καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός", τουτέστι κατευθύνει. Nach ihm ist also die κρίσις κόσμου nichts anderes als die dem Feuer zugeschriebene gerade während des Weltbestandes wirkende alles lenkende, i. e. entwickelnde und schaffende, Thätigkeit desselben.

§ 25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.

Soviel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annähme, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung Seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Ephesiers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Theil einen solchen nicht bekunden, zum Theil ihm sogar direct entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten, so wäre es andererseits doch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkannt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrthum befangen und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermacher'sche Zugeständniß unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständniß Seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Denn werfen wir, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die gesammte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialectische Seele heraklitischer Philosophie eingedrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Unwahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntniß des Ephesiers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständniß herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den principiellen Gedanken des Ephesiers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Bd. I. p. 79 sqq.).

Wir haben gesehen (Bd. I. p. 11. 64 sq.), wie er mit streng dialectisch richtiger, wenn auch einseitiger, Consequenz die Negativität als den Inhalt des heraklitischen Gedankens herausschält. Wir haben endlich gesehen, wie er sogar zu der Erkenntniß durchdringt, die processirenden Gegensätze von Sein und Nichtsein wären bei Heraklit jedes an sich selbst schon das andere, jedes an sich selbst schon mit dem andern identisch und jedes wäre somit, in das andere sich umwandelnd, nur bei sich selbst angelangt, und wie er sich in seiner Kritik deshalb zu dem fast paradox kühnen, aber ebenso bewunderungswürdig tiefe Erkenntniß des Ephesiers manifestirenden Ausspruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, sondern nur stete Ruhe, weil es eben für jedes der processirenden Momente gar kein wirkliches Andersſein gebe, in das es sich umwandeln könne und jedes in der scheinbaren Umwandlung in ein Gegentheil vielmehr immer bei sich bliebe (s. Bd. I. p. 50 sq.). —

Wie vertrüge sich schon mit alle diesem jene *ἐκπύρωσις*? Doch vorher noch ein Wort über die *ἀρχή*. Wir haben im § 18. gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein nothwendiges Mißverständniß in sich schließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphysik, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* sei. Uebrigens findet sich aber diese Behauptung in den aristotelischen Werken nur in der Metaphysik. Unter solchen Umständen wird es schon an und für sich Niemand für billig erachten, den Aristoteles selbst für jede Aeußerung der Metaphysik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgesehen von dem, was sich gegen die Metaphysik einwenden läßt, — daß Aristoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverständniß verfallen ist, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Wasser bei Thales als *ἀρχή* anzunehmen, das zeigen sehr viele und sehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines solchen Irrthums von dem Stagiriten abwehren. So zuerst seine so bestimmt ausgesprochene Behauptung (Phys. Ausc. III, 5. p. 205, a. Bekk.), daß: „kein Physiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde" bestimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I, 2., welche wir theils schon oben (§ 6.) betrachtet haben, theils im § 34. näher noch durchnehmen werden und welche zeigt, daß Aristoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Ephesier *ἀρχή* genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III, 1. p. 298, b. Bekk., wo Aristoteles den Heraklit zu denen in Gegensatz bringend, welche Nichts ein Ungewordenes sein lassen (*εἰσὶ γάρ τινες οἵ φασι οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι*), von ihm sagt: „*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι, καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν,*

ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος".

Schon nach dieser Stelle und ihrer oben (p. 21 sq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweisen müssen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung Seitens des Aristoteles als ganz unmöglich erscheinen müssen. Denn zunächst: wenn Aristoteles, wie nach diesen seinen Worten unbestreitbar ist, wußte, daß dem Heraklit das elementarische Feuer nicht *ἀρχή* war, sondern gleichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles Andere nur aus jenem bleibenden Einen ist und in jenes bleibende Eine[1]) — das kosmische Feuer oder das absolute Werden — zurückgeht, in dieses Eine, welches nur die Thätigkeit ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und nur darin gerade sein Sein hat, — wenn Aristoteles dies Alles wußte und annahm, wie konnte er nach seinem eigenen Grundsatz, nach dem er überall

---

1) Hier ist auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinstimmend mit der in der obigen aristotelischen Stelle unzweideutig ausgesprochenen Erkenntniß des „bleibenden Einen" bei Heraklit die Metaphysik I. c. 6. p. 987. B. sich ausdrückt: *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (nämlich Plato) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ.* Die Beschränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieser Stelle von der heraklitischen Philosophie unterstellt wird, hat bei der bisherigen Auffassung derselben nothwendig in nicht geringe Verlegenheit setzen müssen. Und so will denn Brandis durch die Bemerkung helfen, diese Beschränkung auf das Sinnliche solle sich nur auf das beziehen, was Plato aus der heraklitischen Philosophie aufgenommen habe. Aber offenbar ist dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe", wird daselbst ausdrücklich als Inhalt der heraklitischen Philosophie (als *Ἡρακλείτειοι δόξαι*) hingestellt. Jetzt aber kann nach unsern früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der That kömmt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung zu, in der das Sinnliche immer begriffen ist, nicht aber der reinen intelligiblen Gedankenbewegung der unsichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewiesen haben. Diese ist das „bleibende Eine", welches Aristoteles oben so trefflich als das Absolute der heraklitischen Philosophie hervorhebt. Sie ist stetige Identität mit sich und somit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß sie Bewegung ist, so muß man sich erinnern, daß dies, wie so oft auseinandergesetzt, eine Bewegung ist, welche ihre Momente nie in realen Unterschied auseinander läßt, ein *ἀεὶ θέειν*, aber kein *μεταβάλλειν* (vgl. oben p. 94 sq.), und nur dieses ist Fließen bei Heraklit. Es ist also nur Ausfluß eines trefflichen Verständnisses des Ephesiers, daß Aristoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beschränkt und nur in Folge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Seele und der tiefsten Bedeutung der heraklitischen Philosophie konnte dies übersehen werden.

verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist", annehmen, daß das Seiende in materielles Feuer[1]) und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine, d. h. also in das beständige *μετασχηματίζειν* des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich *τὰ ἄλλα πάντα*, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das Eine Bleibende zurückgehen und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Verharrende, weil es selbst die Thätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (*ταῦτα πάντα*) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. *ἐκπύρωσις* zumuthen können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit klar gemacht hat.

Denn ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts Anderes ist, als das, was Heraklit selbst in jenem Fragmente *πῦρ ἀείζωον*, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts Anderes ist, als was Heraklit daselbst den „*κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων*", „die Welt die aus Allem Eine", nennt und als jenes immerlebende Feuer definirt? Und wenn dies doch Alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles selbst, der heraklitische *κόσμος* ein *ἕν τι ὑπομένον*, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im perennirenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen *μετασχηματίζειν* derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsproceß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihn als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraklit diese seine Welt „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, die aus Allem Eine", wovon nur eine

---

1) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das *ἕν τι ὑπομένον* — (in das *κοινὸν ὑποκείμενον*, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies *ἕν τι ὑπόμενον* hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein *ὑπομένον*.

Streng genommen ergiebt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als *ἀρχή* die Nothwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrands bei Heraklit.

Uebersetzung ist: das aristotelische Eine Beharrende, *ἕν τι ὑπομένον.* —

Könnte hieran nur noch der leiseste Zweifel sein, so würde eine Reihe von Stellen zu Gebote stehen, um das Gesagte weiter nachzuweisen. Nur einige, bisher übersehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem sie gerade zum Theil auf der Basis der aristotelischen Stelle beruhen, dieselbe erläutern und entwickeln und auch selbst ganz bestimmte Zeugnisse gegen die *ἐκπύρωσις* enthalten.

So zunächst eine Stelle des Simplicius, die man auffälliger Weise nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257 b.): „*γεννητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον*“ (Simplicius weiß also sehr wohl, daß jenes aristotelische *ἕν* der *κόσμος* des Heraklits ist, wie er es ja auch in seinem Comm. zu de Coelo (s. oben p. 20) als *κοινὸν ὑποκείμενον* erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen) *ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον* (also ausdrücklich!), *οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ* (nämlich wie der nachfolgende Gegensatz zeigt, in Bezug auf seine sich stets ändernden Bestandtheile) *ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος κτλ.* Die letzten Worte *κατά τινας χρόνων περιόδους* können zunächst auffallen. Auch sie werden später ihre befriedigende Lösung finden. Aber hier gehen sie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können sie den in der Stelle so klar und bestimmt ausgesprochenen Gedanken umstoßen. Heraklit, sagt Simplicius, gehört zu denen, welche nur Eine Welt annehmen und welche zugleich sagen, daß diese Eine Welt immer sei! Ist es möglich, sich bestimmter gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* auszusprechen? Denn diese kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur Eine Welt angenommen habe, sie aber in zeitlicher Trennung verbrennen und wieder entstehen lasse — dann war sie aber nicht immer — oder daß Heraklit zwei abwechselnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, diese eine und immerseiende Welt ist bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche sinnliche Sprechweise die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, sondern da alle ihre einzelnen Theile sich im beständigen Anderswerden befinden, so ist sie selbst eine sich ändernde, ist in der Unruhe des Werdens begriffen und somit ein andermal eine andere. Simplicius setzt also hier nur das Verhältniß jenes aristotelischen *ἕν τι ὑπομένον* zu den stets fließenden und von ihm umgestaltet werdenden existirenden Dingen auseinander und zwar

setzt er es auseinander als das Verhältniß des Einen und ewigen κόσμος zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher stets übersehene Stelle ist die des Plotinus (Ennead V. I. p. 490., p. 912. ed. Cr.), καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα. Auch nach ihm sind also bei Heraklit die Körper immer im Flusse begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges ist. Die Stelle des Plotinus ist fast nur eine Paraphrase jener des Aristoteles. Was Plotinus in seiner Sprache das Eine Vernünftige nennt, das ist bei Aristoteles das Eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was sich aus dem Gegensatze in der aristotelischen Stelle von selbst versteht und nachgewiesenermaßen auch von Simplicius gesagt wird, ein Ewiges sei, ἀΐδιον. Wenn aber jenes aristotelische Eine und Bleibende ein Ewiges ist und zugleich nur darin besteht, zu μετασχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα, so ist also eben dieses μετασχηματίζειν des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche selbst — ewig, und es kann also nach Plotinus wie Aristoteles zu keinem vom Weltbestande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das μετασχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων aufhören und zeitweilig untergegangen sein würde.

Endlich wird in diesem Zusammenhange jetzt eine dritte bisher übersehene Stelle von selbst klar sein, die Stelle bei Stobäus nämlich, Ecl. Phys. p. 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, nach Heraklit sei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, sondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweist aber doch schon ganz richtig auf die uns eben beschäftigende aristotelische Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird sich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen stoischen Gerede aus einem bessern Commentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegensatz zu einer zeitlichen Entstehung der Welt ein Gewordensein κατ' ἐπίνοιαν genannt wird, ist nur ein anderer Ausdruck für das ἀΐδιον καὶ νοητόν bei Plotinus und das Interesse der Stelle hauptsächlich das, daß hier das Eine des Aristoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als κόσμος zum Vorschein kommt. —

Hier aber reiht sich auch vielleicht am besten die Rettung des Clemens an in Bezug auf denselben Punkt. Denn mögen wir nun darin Recht haben, oder mag es blos unser Schicksal sein, daß wie die Andern überall die ἐκπύρωσις sehen, so wir sie fast nirgends zu erblicken ver-

mögen — jedenfalls scheint man uns nun einmal dem Kirchenvater Unrecht gethan zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V. p. 599), wo er die kosmologischen Fragmente des Ephesiers mittheilt, wirklich eine s. g. *ἐκπύρωσις* desselben lehre. Der Text des Clemens ist oben § 20. abgedruckt und wir können daher hier sofort die Uebersetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaster, den Herkulesmythos und was nicht alles noch auf christliche Dogmatologie hinauslaufen zu machen, sagt also: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher physisch in der Art des Rückgangs aller Dinge Erwähnung thut, daß einst eine Umwandlung in die Wesenheit des Feuers eintreten werde. Am klarsten aber ist Herakleitos der Ephesier der Meinung, — (Soweit scheint nun gewiß Clemens sowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch seine Worte selbst auf das bestimmteste gegen uns zu sprechen, aber man höre weiter): „indem er eine gewisse Welt als ewig annimmt (*τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας*), eine gewisse aber als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens **keine verschiedene ist** von dem Irgendwiesein jener (ewigen), *τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος*“ [1])!

Dies ist doch nun wohl so handgreiflich deutlich, daß wir fast hier schon abbrechen könnten. Denn theils dem Vergleiche mit Empedokles zu Liebe, theils durch andere Stellen verführt [2]), begeht Clemens zwar die Schiefheit, dem Heraklit gewissermaßen (darum auch das unbestimmte *τίνα .. τίνα*) zwei Welten imputiren zu wollen, was doch dem übereinstimmenden Zeugnisse Aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widersprechen würde. Aber der Widerspruch ist doch blos scheinbar und in eine substantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn

1) Oder noch wörtlicher übersetzt: eine gewisse (Welt) aber als vergänglich ... weiß und zwar als eine solche die nicht verschieden ist ꝛc.

2) Will man ganz genau wissen, woher diese schiefe Darstellung des Clemens kommt, so braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3. p. 489. Mang. anzusehen, wo dieser von den Stoikern sagt: „*Δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀΐδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι. Φθαρτὸς μὲν, ὁ κατὰ διακόσμησιν, ἀΐδιος δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.* Man sieht, wörtlich ist die Darstellung des Clemens aus dieser Stelle hervorgegangen. Um so bedeutender aber wird das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* bei Clemens, das dieser sich doch für Heraklit hinzuzusetzen bewogen fühlt; denn hiervon steht bei Philo nichts.

dieser vergängliche *κόσμος* ist gar keine besondere und von jenem ewigen *κόσμος* getrennte mit ihm abwechselnde Welt, er ist nicht die mit einer *ἐκπύρωσις* abwechselnde *διακόσμησις*, sondern er ist blos jener selbe ewige *κόσμος ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν*, d. h. blos nach der Seite seines Auseinanderschlagens in seine endlichen kreisenden elementarischen Stufen betrachtet.

Dies würde schon hinreichend in dem *φθειρομένον, τὸν* (sc. *κόσμον*) *κατὰ τὴν διακόσμησιν*, liegen. Damit sich aber auch Niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch besonders das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* hinzu. Er urgirt nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte sind, daß die *διακόσμησις* keine andere ist, als jene ewige Welt (die angebliche *ἐκπύρωσις*), sondern immer nur die Bestimmtheit, das „Irgendwiesein" jener ewigen Thätigkeit (*ἐκείνου πῶς ἔχοντος*). Wenn also die *διακόσμησις* einmal ganz fortfallen könnte, so wäre auch jener ewige *κόσμος* gar nicht mehr ein „*πῶς ἔχων*", er hätte dann gar kein Irgendwiesein, d. h. auch er würde überhaupt dann selbst nicht mehr sein. Beide Welten, die *διακόσμησις* und die angebliche *ἐκπύρωσις* verhalten sich also zu einander wie die Materie oder die Bestimmtheit zur bestimmenden Qualität, sind also untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraklit) als ewig weiß die aus der gesammten Wesenheit ewig qualitative Welt (*τὸν ἐξ ἁπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον*), macht er durch Folgendes klar: „„Die Welt, die eine aus Allem, hat Keiner ꝛc. gemacht, sondern sie war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer ꝛc.""

„Daß er sie aber auch geworden und vergänglich weiß (*ὅτι δὲ καὶ γένητον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν* (sc. *κόσμον*) *εἶναι ἐδογμάτιζεν κτλ.*; hier ist also von einem *ἄλλος κόσμος*, von einem *ὁ μέν, ὁ δέ* schon gar nicht mehr die Rede; hier ist es schon ausdrücklich derselbe *κόσμος*, der eben als ewiger beschrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß; d. h. es ist eben jetzt nur die Seite seiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und die er früher mit dem *τὸν κατὰ διακόσμησιν* meinte), zeigt das Folgende: „„Die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres Hälfte ꝛc.""

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in seiner authentischen Selbstexplication darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraklit versteht, zeigt ja auf das handgreiflichste, daß keine getrennte *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* beim Ephesier vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine Eine und gleichzeitige sind.

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja nur das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die unterschiedenen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im beständigen Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Rückwandeln in ihre Einheit, — die also eine *διακόσμησις* bilden, welche mit der *ἐκπύρωσις* stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt anführt, das ist ja eben nur die herausgehobene thätige Identität aller Dinge, was Heraklit das immerlebende Feuer, die „Welt, die Eine aus Allem," oder wie es in der Variante bei Plutarch heißt, *τὸν κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, diese Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes ihrer unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese unterschiedenen Momente, wie jeder Proceß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Augen. Jene ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die *ἀϊδίως ποιόν*, die ewig qualitative.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstausdruck das *ἰδίως ποιόν* nennt. Aber es ist schon oben in einer Anmerkung (p. 21, 2.), auf die wir hier zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst nur ein Kunstterminus für jenes heraklitische „*ἕν τι ὑπομένον καὶ μεταστχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα*" war, wie es Aristoteles in jener Stelle de coelo bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des *ἰδίως ποιόν* selbst wörtlich auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als *κόσμον ἀϊδίως ποιόν* näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes *ἕν τι ὑπομένον καὶ μεταστχηματίζον* bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß, was schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische *ἕν κτλ.* bei Heraklit der *κόσμος* ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß der ewige *κόσμος ἀϊδίως ποιός* und die *διακόσμησις* so wenig zeitlich irgend jemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze *ἕν τι μεταστχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα* das *ἕν* von dem *τὰ ἄλλα πάντα* in zeitlicher Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige Welt oder jenes das Andere umgestaltende Eine eine Ewigkeit ist, die nur mit der vergänglichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod des Einen in das Leben des Andern, umschlagenden beständigen Vergehen vorhanden sein kann; daß sie eine Umgestaltungsthätigkeit ist, die nur in der reellen Arbeit ihrer Vollbringung, daß sie eine Identität ist, die nur

im kreisenden Wechsel als sein beharrendes Gesetz oder sein „einiger Geist“ gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewiesen haben, daß Clemens so wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Trennung der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* als besonderer Welten etwas weiß, so braucht man nur den Schluß der clementinischen Stelle anzusehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine *ἀνάληψις*, einen Rückgang der Dinge in Feuer lehre. Er setzt das näher auseinander. Er exponirt die ewige Welt, er exponirt dann die Entstehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen in die sich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch ist er uns schuldig, jene *ἐκπύρωσις* selbst, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer bei Heraklit nachzuweisen. Dies thut er jetzt nun auch in der That mit den Worten: „Wie dieses nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (*ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται*), macht Heraklit klar durch die Worte: „*θάλασσα καὶ διαχέεται καὶ μετρέεται κτλ.*“

Jetzt also, wo uns Clemens mit dem Daumen auf's Auge jene *ἀνάληψις*, jenes *ἐκπυροῦσθαι* bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen *σφαῖρος*, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechselnde Weltzerstörung, sondern blos jenen beständigen im Elementarproceß stattfindenden Rückgang nach Oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde sich scheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt stattfindenden Rückgang der Elementarstufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarprocesses, die producirende Entwickelungsquelle der sinnlichen Welt selbst ist, und von dem es heißt: der Tod des Einen ist die Geburt des Andern. —

Einen andern Rückgang, ein anderes *ἐκπυροῦσθαι*, als diesen stetigen elementarischen Weg nach Oben, kennt also auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht[1]). —

---

1) Nach dieser Analyse der Stelle wird man sich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V. p. 549 beziehen wollen, um nachzuweisen, daß nicht Heraklit, wovon wohl schon lange nicht mehr die Rede sein kann, sondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die s. g. *ἐκπύρωσις* wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem daselbst von ihm mitgetheilten Fragmente sagt *οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*, so ist dabei zu bemerken 1) daß das Fragment bei Gelegenheit dessen er dies sagt, nur gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* beweisen könnte (§ 32.); 2) daß es aber doch auch offenbar und

Man verzeihe die so ausführliche Analyse der Stelle, aber sie schien nothwendig, weil dieselbe immer so ganz entgegengesetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt also zurück zu Aristoteles. Schon hat sich herausgestellt, daß auch dieser keine s. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit annimmt. Sollte er sich selbst so widersprechen, daß er dies in andern Stellen dennoch thut? Welches sind also diese Stellen, auf die man sich beruft?

Auf die Stelle Phys. III, 5. p. 205 B.: *ὥςπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ* kann man sich nicht berufen wollen. Denn diese läßt, wie schon früher (p. 126 sq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher zugiebt (p. 456 sq.) auch den ganz richtigen Sinn zu, daß sich „jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darstelle", wie ja in der That ein Jedes immer nur das Streben und die Thätigkeit ist, durch die Stufen des Elementarweges hindurch sich in Feuer umzusetzen. Auch läßt sich Simplicius, von dem wir bald sehen werden, daß er sich noch entschiedener gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ausgesprochen, als wir schon vorher gefunden haben, hiervon durch jenes Sprüchelchen [1]) nicht abhalten; er löst es vielmehr z. d. St. ganz richtig in die Formel auf: *ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ*

---

auch nach Clemens Auffassung nur vom menschlichen Tode handelt, der gerade nur mit jener immerwährenden *ἐκπύρωσις* im Weltproceß verglichen werden kann, aber — in seiner heraklitischen Auffassung — mit einer besondern Weltzerstörung ja gar nichts zu thun hat; 3) daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht blos eine *ἐκπύρωσις*, sondern vielmehr ein Fegefeuer für die Bösewichte bei Heraklit annehmen würde und daß 4) ja doch bekannt ist, wie oft Clemens sich, um eine Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichsten äußerlichsten Hervorhebung irgend eines scheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philosophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieses Punktes weit besser kennt, wie z. B. eben auch in der oben analysirten Stelle, wo er die *ἀνάληψις* ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die beständige *ἐκπύρωσις* in der Welt selbst zeigt und meint. —

1) Uebrigens mag über dasselbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Physik lautet im Zusammenhang: *ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναι τι αὐτῶν ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥςπερ Ἡράκλειτός φησι ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.* Diese ganze Stelle von *χωρίς* ab bis *πῦρ* findet sich nun aber auch wörtlich so in der Metaphysik X. p. 233. Br. Wie leicht kann nicht ursprünglich die ganze Stelle von *ὅλως* bis *αὐτῶν* aus der Physik in die Metaphysik gekommen, hier aber erst um das geläufige Sprüchelchen vermehrt worden sein und dieses wieder bei der sonstigen Gleichheit der Stellen seinen Weg aus der Metaphysik zurück in die Physik gefunden haben. Bei dem was sonst über die Metaphysik bekannt ist, würde man dann umsoweniger auf dasselbe fußen können. Uns wenigstens kömmt diese Cita-

πρὸς τὸ πᾶν. d. h. er reducirt es auf die allgemeine Bedeutung jenes herakliteischen Fragmentes selbst, aus Jener nur alles umgewandelt und das Jener aus Allem[1]) p. 52 sq.).

Aber eine andere Stelle des Aristoteles ist es, welche nun nach Schleiermacher wie nach seinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der s. g. ἐκπύρωσις Sentenz des Aristoteles nahelegen soll. Es sind seine Worte, Meteorol. I c. 14. p. 352 B., wo er von dem Abnehmen des Wassers in gewissen Gegenden der Erde spricht: οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρὸν αὐτὸν φάσκουσι τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόπους τοῦτο πεπονθότες νῦν ἢ πρότερον". „Solche nun, die nur auf das Geringfügige sehen (sc. und daraus Gesetze für das All selbst ableiten wollen[2]), meinen, daß die Ursache solcher Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn der Himmel ein werdender wäre. Weshalb sie auch sagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieses erlitten zu haben scheinen sowohl jetzt als schon früher". Doch übersetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon ist aber nur das Eine wahr, das Andere nicht wahr. Denn nicht nur giebt es mehrere Orte, die früher wässerig waren, jetzt aber Festland sind, sondern sogar auch das Gegentheil ist der Fall. Denn an einzelnen Orten werden sie

---

tion, so wenig sie unserer These irgendwie im Wege steht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit gestanden haben, noch sehen sie der sonstigen Weise des Aristoteles zu citiren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcharakter, wie er sich erst durch langes Circuliren und vieles Citiren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

1) Themistius aber zur obigen Stelle des Aristoteles kann unmöglich in dieser Untersuchung auch nur ein irgendwie in die Magischale fallendes mitzählendes Wort führen wollen. Denn das ist freilich nicht verwunderlich und beweist auch nichts, daß Themistius in die zu seiner Zeit so ganz und gäbe frische Auffassung der Stelle verfallen ist. Themistius zeigt aber auch selbst, daß er aus einem hohlen Tone und ohne jeden reellen Hintergrund raisonnirt. Denn wenn er sagt in Phys. 33. b.: ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπείλων, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε. so hebt dieses ἐπειδή das συμφλεγήσεσθαι wieder auf: denn es zeigt, daß er es, ohne es sonst woher nur zu wissen, nur folgert aus jenem Grund, aus dem es eben nicht folgt.

2) Wie der Aphrodisier richtig erklärt ὅθεν τοὺς ἐπὶ μικρὸν βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων συμπεραίνουσι λέγεσθαι κτλ.

darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos ansehen (*αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*). Denn lächerlich ist es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All selbst in Bewegung zu setzen; der Erde Schwere und Größe ist aber doch noch nichts gegen den gesammten Himmel".

Wäre nicht der Commentar des Aphrodisiers zu dieser Stelle gewesen, den wir später für sich betrachten werden, so würde man vielleicht nie auf die Vermuthung gekommen sein, in diesen Worten einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* zu sehen.

Er soll aber auf folgende Weise darin liegen. Aristoteles, sagt Schleiermacher (p. 465 sq.), übersetzt hier den Ephesier in seine Sprache. Ihm ist ja der *οὐρανός* die übermondliche Region, wo die fünfte Substanz herrscht, und das heraklitische Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuersubstanz konnte er also in seiner Sprache bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Im Gegensatze zu diesem seinem *οὐρανός* versteht er daher unter *κόσμος* das System der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies Alles gelten lassen, wie es denn auch in der Hauptsache gewiß richtig ist. Aber Schleierm. fährt fort: Darin bestehe nun die Widerlegung, die Aristoteles dem Heraklit widerfahren lasse, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος*, nicht zugleich stattfinden könne, und folglich habe Aristoteles „nicht ein solches Feuerwerden im Sinn, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengesetzten Proceß zugleich besteht, sondern jenes, wodurch der entgegengesetzte Proceß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß".

Ja, wenn Aristoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, so wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber diese Widerlegung ist der aristotelischen Stelle durchaus fremd. Sie wird blos von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen und diese irrige Auffassung Schleiermacher's entstand wahrscheinlich auch nur dadurch, daß er dabei blos die obigen Sätze und nicht das ganze aristotelische Capitel bis zu seinem Schlusse betrachtete.

Wir haben deshalb unsere Uebersetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein schon hervorgeht, daß Aristoteles gar nicht auf jene Weise den Ephesier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies Jedem erst werden, wenn man auch den ganzen weitern Verlauf des Capitels nachliest. Die Sache verhält sich nämlich so: Weil das Wasser in einigen Gegenden abnimmt,

sagt Aristoteles, meinen Die, welche gleich vom Kleinsten aufs Größte schließen, der Grund hiervon sei die Umwandlung des Alls, als sei der Himmel ein werdender! Darum sagen sie auch, das Meer werde kleiner, als trockne es aus, weil dies in der That an einigen Orten vorkommt. Dagegen sagt nun Aristoteles, „zum Theil ist dies wahr (nämlich die Thatsache), zum Theil ist es nicht wahr" (nämlich daß der Grund jener Thatsache die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* sei).

Jetzt zeigt er nun erst den wahren Theil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verstärkt er ihn sogar noch. Wahr ist, sagt er, die Thatsache, daß jetzt einige Orte trocken sind, ja sogar auch (*οὐ μὴν ἀλλὰ καί*) das Gegentheil trifft sich, daß an andern Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Aristoteles fort, daß hiervon das Werden des *κόσμος* die Ursache sei, wie Jene thun würden.

Bis hierher hat also Aristoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er sagt, von der einen Thatsache ist die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ebensowenig der Grund, wie von der andern. Aber er sagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des *κόσμος* der Grund sein müßte, kann auch von der Abnahme desselben das Werden des *οὐρανός*, welches mit jenem nicht zugleich vor sich gehen kann, nicht der Grund sein. Er sagt dies nicht, denn er führt die *γένεσις τοῦ κόσμου* als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele Derer an, welche in der That nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewisser Weise ein Werden des *οὐρανός* erblicken. Er sagt dies nicht, denn er sagt *ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*, „man muß nicht glauben", wie Jemand spricht, der seine Gründe erst nachfolgen lassen will und ihnen die assertorische Versicherung erst noch vorausschickt. Hätte Aristoteles bis dahin schon bewiesen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermacher's der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerspruch Heraklits constatirt, oder doch ihn auf ein seiner Lehre widersprechendes und sie ad absurdum führendes Factum hingedrängt zu haben glaubte, so hätte er sagen müssen: man kann also nicht mehr glauben," statt „man muß nicht glauben" (wie also nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer thun würden). Aristoteles glaubt also bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er sagt blos, beides ist — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinschaftlichen Begriff der *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* — nicht der Fall, das eine so wenig wie das Andere und geht jetzt erst zu den Gründen über, warum Beides nicht wahr sei. Und als ersten Grund giebt er nun an: es sei

ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Ursachen willen das All in Bewegung zu setzen und doch sei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels [1]).

Mit andern Worten: Aristoteles spottet hier zunächst über die Manier Heraklits, zur Erklärung der kleinsten Veränderung in der Natur gleich Himmel und Erde in Contribution zu setzen. Freilich ist dies in der Philosophie des Ephesiers ein innerlich tief begründeter, mit seiner allgemeinen *μεταβολή* nothwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit sind es zuvörderst immer die allgemeinen Naturformen selbst, die ineinander übergehen; bei ihm wird immer das Wasser zu Feuer (nicht bestimmtes Wasser, sondern das allgemeine Wasser selbst), das Feuer, die Erde zu Wasser ꝛc. Dieser generalisirende, mehr naturphilosophische als physikalische Charakter ist allerdings im höchsten Maaße Charakter Heraklits. Darum ist ihm auch sein Umwandlungsproceß immer das Leben und der Proceß des Gottes selbst (vgl. Bd. I, p. 42, 1. p. 165. sq. u. § 26.); die Stufen jenes, die Stadien oder Momente dieses. Darum ist auch diese heraklitische *μεταβολή* das beständige Werden des beharrenden Einen, dessen was bei Aristoteles dem *οὐρανός* entsprechen würde, der aber bei Aristoteles ein stets Unbewegtes und nicht Werdendes ist und auch in der That sehr gut sein konnte, weil er mit der aristotelischen *μεταβολή*, die eine blos locale und physikalische im engeren Sinne ist, eben deswegen nichts zu schaffen hat und haben konnte. Darum sagt Aristoteles von jener heraklitischen *μεταβολή* im Gegensatze zu seiner, sie sei eine solche, die auch den *οὐρανός* werden ließe.

Dieser generalisirenden heraklitischen *μεταβολή*, welche die beständige Wandlung der allgemeinen elementarischen Formen des Seins selbst ist und welche auch jede wenn noch so relativ unbedeutende Veränderung in der Welt auf diesen allgemeinen elementarischen Proceß zurückführt, stellt nun Aristoteles im weitern Verlauf eine immer blos locale [2]) und par-

1) Hätte Aristoteles bis dahin schon durch die eine *γένεσις τοῦ κόσμου* in sich schließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt zu haben geglaubt, so würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächerlichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger starke Widerlegung wäre — nicht benöthigt sein. Aristoteles führt diese Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegengrund auf, sondern als ersten. Er sagt nicht *καὶ γελοῖον* ꝛc., sondern *γελοῖον γάρ κτλ.*

2) Siehe ib. 21: *αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ.* ib. 25: — — *μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι θαλάττῃ καὶ ποταμοῖς καὶ ξηρούς· δηλοῖ δὲ τὸ γενόμενον.* ib. 32: — — *καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς γῆς ἔνυδροι κτλ.*

hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Sichzerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun Niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. A. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von Allem, woran er laborirt, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entzündete Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener s. g. *ἐκπύρωσις* durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Commentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas Anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber zunächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf diesen Irrthum bei ihm schließen lassen würde; „*ἡγοῦνται γάρ*, sagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), *σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντὸς ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι, αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι*“. Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verständniß desselben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausschließt [1]) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus nur gegen diese Auffassung der *ἐκπύρωσις*.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier sagt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* des Alls an. „Und deshalb sagen sie, wie das All ein gewordenes und vergängliches sei, und wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, ein anderer Theil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (*τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν*) zu halten sei".

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander die *ἐκπύρωσις* bei Heraklit und wenn nun also die Genesis des Kosmos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (*τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι*) oder von der *ἐκπύρωσις* ebenso der Grund ist, wie von der Verflüssigung des Trockenen, wenn also die *γένεσις τοῦ κόσμου* in Beiden, und in dem einen ebensosehr wie in dem andern besteht, nun so ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser *ἐκπύρωσις* das Werden — und nicht die Vernichtung — des *κόσμος* thätig ist, ganz ebenso wie in der *ἐξύγρανσις*. Die Stelle des Aphrodisiers ist in dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener[1]) gegen die Weltvernichtung beweisend, als die des Aristoteles, weil sie keinen scheinbaren Gegensatz von *γένεσις τοῦ οὐρανοῦ* und *γένεσις τοῦ κόσμου* enthält, von welchem die *ἐκπύρωσις* nur dem ersteren zu entsprechen und mit der *γένεσις τοῦ κόσμου* im Gegensatze zu stehen scheinen könnte; weil sie vielmehr ganz offenbar die *ἐκπύρωσις* oder das *ξηραίνεσθαι* ganz ebensosehr zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet, als das *ἐξυγραίνεσθαι* und beide Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des *κόσμος* hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie schon das *τὰ μὲν ... τὰ δέ* beweist, beide Bewegungen, die *ἐκπύρωσις* und *ἐξύγρανσις* als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die s. g. *ἐκπύρωσις* oder die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese *ἐκπύρωσις* den Stoikern ebensogut wie dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte *ἐκπύρωσις* der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, sei es blos nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammenstellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen *ἐκπύρωσις* ja in der That gar nicht ankömmt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. *ἐκπύρωσις* bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar" beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I, 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: „*γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν* (nämlich *τὸν οὐρανὸν*), *ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥςπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*". Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte *οἱ δ' ἐναλλὰξ . . . φθειρόμενον*, die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich" und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wie so man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermuthung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig sei, die Andern für eine die vergänglich sei, wie irgend ein anderes natürliches", und fährt fort: „*οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.*" Es scheint nun fast, als habe man das *ὅτε μὲν οὕτως* in diesem Satze auf das *ἀΐδιον* zurückbezogen, und wieder das *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν* für dem *φθαρτόν* entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Denn dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphairos und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumirt und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das *οὕτως* auf das *ἀΐδιον* zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegensatzes *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν*!

Es ist ja doch eine logische Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Aristoteles zutrauen wird, zu sagen: „abwechselnd bald ewig, bald vergänglich", denn ewig ist eine solche Bestimmung, die, in dieser Weise in Bezug auf ein zeitliches Dasein gebraucht, ihr Gegentheil (*ἄλλως ἔχειν*) schlechthin ausschließt und, wo dies stattfindet, gar nicht gesagt werden kann. Und bedeutete *οὕτως* hier soviel wie ewig, so wäre es nicht nur unmöglich, es zu *ἄλλως* in Gegensatz bringen zu wollen, sondern auch das *ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον* wäre wieder seinerseits unmöglich, da entweder das *φθειρόμενον* oder das *ἄλλως*, welches selbst schon als Gegensatz zu *ἀΐδιον* dasselbe bedeuten müßte, rein tautologisch wäre[1]). *Οὕτως* und *ἄλλως ἔχειν* sind somit nicht in Beziehung auf das *ἀΐδιον* und *φθαρτόν*, sondern absolut zu fassen, als blos in gegenseitiger Beziehung unter sich stehend und somit den Wechsel der Welt in sich selber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erst ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der ist: Die Einen sagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die Andern, daß sie vergänglich sei; „noch Andere (— diese sollen nun gewissermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darstellen —), daß sie abwechselnd sich bald so bald so (— was nur den inneren Formenwechsel bezeichnen soll, wie Aristoteles, sich ja bald selbst interpretirend, sagt, *ἀΐδιον μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν* —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn ist: und also zu Grunde gehe[2]); das *φθειρόμενον* spricht nur aus, was in dem *ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν* an sich enthalten ist; bis hierhin geht also das Moment des *φθαρτόν* —] und dieses — nämlich dieses geschilderte Zugrundegehen selbst — sich ewig vollbringe". (Hier also erst erhält das Moment des *ἀΐδιον* seine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffassung schon in dem ersten *οὕτως* liegt, das aber vielmehr mit dem *ἄλλως* zusammen blos die Seite des *φθαρτόν* bildet.)

Dann hätten wir also hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in diesem Untergehen und dieser Untergang selbst

---

1) Und es wäre drittens endlich auch das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* nur eine unerträgliche Tautologie, weil es nur die in *οὕτως* schon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Uebersetzung beibehaltene griechische Construction in eine wirklich deutsche umwandelnd, müßte man übersetzen: „und sich bald so bald so verhaltend zu Grunde gehe".

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechsele, bei Heraklit aber, welcher immer blos die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle blos nicht ein[1]); ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb nothwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Heraklitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders" Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθειρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders" den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθειρόμενον* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen jene kehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): „*τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστὶν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν ἄλλα μεταβάλλοντα τὴν μορφήν*“, „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen[1]), bald ein Sein[2]) zu erblicken glaube („*ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο*“), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der einen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer andern realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβαλλόντα τὴν μορφήν* versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so klar ist dies, daß

1) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

2) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispieles zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Commentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Richtbeispiel anführen konnten, wie folgendes „ὥσπερ εἴ τις ἐκ πυθὸς κτλ.“, „da sehe jeder selbst zu“! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Richtbeispiels“ versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelst desselben einen Irrthum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsinn und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der That höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzuthun, daß Aristoteles auch diesen Irrthum nicht theile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Aristoteles der angeblichen s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.)[1]: „Und Herakleitos sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet[2] werde, bald aber wieder aus dem Feuer zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „„Maaßvoll sich entzündend und maaßvoll verlöschend““[3].

---

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησί „„μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος““ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί κτλ.

2) Brandis liest πυροῦσθαι; Schleiermacher (p. 460) liest in seinem Exemplar ἐξάπτεσθαι. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsproceß, da er, wie sein eigenes Citat zeigt, das πυροῦσθαι nur für das von Heraklit gesagte „ἁπτόμενος“ setzt. — Man sieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck ἐκπυροῦσθαι und ἐκπύρωσις nur aus diesem beständigen Entzündungsproceß des Heraklit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30.) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn also gerade diese Stelle Heraklit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen ἐκπύρωσις des Ephesiers sich gründe, so liegt schon damit der Irrthum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser ἐκπύρωσις verwechselt worden ist.

Dieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier bei Seite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Princip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythisch ausdrückend, ist ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterschiedene und sinnliche, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unterschied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos[1]) aber, in Räthselsprüchen seine Weisheit auseinandersetzend, deutet nicht Das an, was er den Meisten anzudeuten scheint. Denn wenn er Jenes schrieb über die Entstehung der Welt, wie es scheint, so hat er doch auch Dieses geschrieben: „„Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war immer““.

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unumwundenen Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische Weltzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen[2]) übergangen hat?

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklit's als den Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier“, entgegen, aus welchem auch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das *τόνδε*) die Unmöglichkeit jener Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ist so klar, daß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es sich dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an derselben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort: „*πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος. βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν* (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) *οὐ γὰρ μαχό-*

---

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφεν „„κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί““.*

2) Schleiermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote stehenden Ausgabe des Commentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.

μενά, φησιν, λέγει ὡς ἂν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν[1]), *ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν*[2]), *καθ' ἣν* (also gemäß welcher *διάταξις*) *εἰς ἑκάτερον*[3]) *ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε*[4]) *κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος*[5]) *κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί*".

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgetheilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unsern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das *καθόλου τὰ ὄντα*, dies allgemeine Sein, und die *διάταξις*,

---

1) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt *οὐ τόνδε τὸν κόσμον*, sondern blos *οὐ τήνδε τ. διακ.*; blos von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom *κόσμος* qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen (*τοῦ κόσμου νῦν*, wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des *κόσμος*, die in der That bei Heraklit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen *κόσμον τόνδε* in dem Bruchstück des Ephesiers verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses *τόνδε* veranlassen, welches dem Mißverständnisse ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade daseiende i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also wie hieraus und auch aus dem *τήνδε τὴν διακόσμησιν*, welches eben eine Erklärung zu *κόσμον τόνδε* ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon, wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraklit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt" wie man den Ausdruck *ὁ κόσμος νῦν* übersetzen könnte, mit seinem als *πῦρ ἀείζωον* definirten ewigen *κόσμος* gemeint.

2) Beide Bestimmungen, das *καθόλου ὄντα* und die *διάταξις*, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraklit stets eine *διάταξις* da, wie das *καθ' ἣν* (sc. *διάταξιν*) *εἰς ἑκάτερον* zeigt.

3) Dies *ἑκάτερον* bezieht sich somit wie das *καθ' ἣν* klar zeigt, nicht rückwärts auf das *καθόλου τὰ ὄντα* und die *διάταξις* als die beiden mit einander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

4) d. h. also in ein solches *κόσμος νῦν*, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

5) Dieser *τοιοῦτος κόσμος* ist also in der That nur der echte heraklitische *κόσμος*begriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

die Gliederung desselben, als miteinander abwechselnd gesetzt wären und dieser Irrthum lag für Schleiermacher um so näher, als er für *καθόλου τὰ ὄντα* vielmehr *τὰ ἁπλῶς ὄντα* las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das *ἑκάτερον* auf ein Abwechseln dieser beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog[1]), lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleischen *σφαῖρος* und *νεῖκος* Entsprechendes und somit eine reale Weltzerstörung vor. Aber diese Auffassung ist, wie man auch lese, schon durch das *καθ' ἣν* grammatikalisch unmöglich. Dann aber kann auch das *εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ.* nichts mehr beweisen. Denn freilich bedeutet *ἐν μέρει* immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That ist ja auch für jede einzelne Existenz bei Heraklit — und somit auch für die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Existenzen oder den *κόσμος νῦν* — zwischen ihrer Entstehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwischenraum vorhanden; sonst könnte ja gar kein reales Sein, weder Wasser noch Erde ꝛc., auch nur zeitweilig existiren. Dieser *κόσμος νῦν* oder die Gesammtheit der in einer bestimmten Zeit vorhandenen kosmischen Existenzen schlägt also allerdings wieder in Feuer um, und zwar ist dies der Zeit nach abwechselnd mit jenem Umschlagen des Feuers in Sein, durch welches er Existenz erhielt. Aber das ist nirgends gesagt, daß nicht nur der ganze *κόσμος νῦν* in einem bestimmten Moment diese Umwandlung vollbracht hat[2]), sondern daß auch während er dies thut, das Feuer seine in Weltbildung, in reale Existenz, umschlagende Bewegung suspendirt — und warum sollte es dies auch? und wie sollte es nach Heraklit dies können? — und somit ein Intervall entstand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Blos also die in einem bestimmten Zeitpunkte gegebene *διακόσμησις*, die Welt in ihrer Beschränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten ist, nach Alexander, nicht ewig, sie geht abwechselnd wieder

---

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος γενητὸς καὶ φθαρτός* bei Heraklit zuzuschreiben — wovon in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden ist.

2) Ganz klar wird freilich erst werden, was der Ausdrucksweise des Aphrodisiers zu Grunde liegt und wie wenig sie eine s. g. *ἐκπύρωσις* im Auge hat, wenn man nach Lesung des folgenden § einen Blick auf diese Stelle zurückwirft.

ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgirt er in dem *καθόλου τὰ ὄντα* [1]) *καὶ τὴν τούτων διάταξιν* ausdrücklich, daß der heraklitische *κόσμος*, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum *κόσμος νῦν*, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung" nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich erstlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung" des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt [2]) (*διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.*).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 170 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: „*καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν*". Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretirt, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Uebersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von

---

1) In diesem *καθόλου τὰ ὄντα* ist also auch reales Sein, nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur *τήνδε τ. διακ.* verstanden.

2) Wir müssen hierauf urgiren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der That das Gegentheil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV. c. 20., wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: *καὶ τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν καὶ τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναι φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν*; hier fällt also wie ganz natürlich die *διάταξις* nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich *κατὰ τὴν διάταξιν* (oder *διακόσμησιν*) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den *τοῖονδε κόσμον*, vollbringen. Hier ist also immer eine *διάταξις* oder *διακόσμησις* vorhanden.

der momentan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, sagt er, einander Widersprechendes, wie es Einem scheinen könnte. Denn unter Welt versteht er hier nicht diese im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, sondern das Seiende überhaupt und dessen sich gliedernde Anordnung, gemäß welcher (i. e. gemäß dem Gesetze dieser Gliederung) abwechselnd in Jedes von Beiden die Umwandlung des Alls sich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen solchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in sich schließenden und somit endlichen — Kosmos. Und diese abwechselnde Umwandlung dieser beiden Momente und der so — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, sondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß Diejenigen, welche sagen, daß sich die Welt bald so und bald anders verhielte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entstehen und Vergehen desselben lehren". —

Nachdem wir aber nun die irrthümliche Annahme jener realen *ἐκπύρωσις* hinreichend zurückgewiesen, ist es jetzt Zeit, Das zu entwickeln, was diesem Irrthum zu Grunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird sich hieraus die Beseitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analysirten Stellen zu verbleiben scheinen konnte, ergeben. Dies ist nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck besteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der *ἐκπύρωσις* die wahre, bisher immer noch ungeahnt gebliebene kosmische Durchführung seines physischen Systems bei Heraklit mählich hervortreten zu lassen.

---

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-siderische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargethan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale ἐκπύρωσις nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir im Stande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen ἐκπύρωσις und ihr täuschendes Geheimniß zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte ἐκπύρωσις lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den ältesten Stoikern eine derartige ἐκπύρωσις gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz Anderes zu Grunde liegt. —

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen ἐκπύρωσις hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analysirung so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Uebrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald genug direct auf ihn zurückschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale ἐκπύρωσις gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimniß derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker diese gedacht haben?

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen *σφαῖρος* und einen *κόσμος* gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige [1]), nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerseins wirklich gedacht haben, darüber bekömmt man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zuschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen *ἐκπύρωσις* Erwähnung gethan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahrs, wenn die Sonne, Mond und sämmtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die *ἐκπύρωσις* sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltuntergangs nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von Neuem seine weltzeugende Thätigkeit und die neue *διακόσμησις* tritt somit sofort wieder ein [2]).

Die stoische *ἐκπύρωσις* zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigenthümlicher Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigenthümlicher gestaltet sich diese

---

1) cf. z. B. Philo de incorr. mundi p. 496. ed. Mang.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιοδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.*

2) z. B. Cicero de nat. Deor. II, 46: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur; oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 19. p. 820: „— — — *ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡςαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαυστώς*, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

ἐκπύρωσις und desto mehr läßt sie einen auf ganz andere Dinge hinweisenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die ἐκπύρωσις von den Stoikern überall auf das engste an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Censorinus [1]) zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelsterne wieder sämmtlich zu der Stellung zurückgekehrt sind, von der sie ausgegangen. Man sehe z. B. nur Nemesius de nat. hom. c. 38. p. 309, ed. Hal. „οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανῆτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατά τε μῆκος καὶ πλᾶτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἑκάστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι“. Die Stoiker sagten also, daß die Planeten, indem sie in bestimmten festgesetzten Zeitumläufen sämmtlich in das Zeichen von dem sie ausgegangen sind, als zuerst die Weltbildung geschah, wieder zurückkehren, die ἐκπύρωσις der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem sie von neuem ihren Lauf beginnen, die Welt wiederherstellen und zwar unverändert so, wie sie in der früheren Periode gewesen sei, da ja auch die Sterne selbst wieder denselben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die sich schon hier der aufmerksamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderst nur einige hervorheben. Zunächst ergiebt sich auch hier wieder als ganz nothwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die ἐκπύρωσις oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichsam ganz punktuell zusammengezogenes Dasein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieser Weltuntergang tritt erst dann ein, wenn die Gestirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt sind. Da sie aber sofort wieder ihre die Erde umkreisende und sich gegeneinander verschiebende Bahn anzutreten beginnen, so entsteht hiermit wieder sofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demiur-

---

1) De die natali ed. Haverc. c. XVIII: Est praeterea annus quam Aristoteles maximam potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur, cujus anni hyems summa est καταχλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

gischen Sinne, sondern stets nur, was gleichfalls nicht zufällig ist, als Welterneuerung, renovatio mundi, bezeichneten.

Ferner ist das schon höchst befremdend, daß die Gestirne selbst hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl sie doch sowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit selbst, welche beide nur Eine Welt kennen, mit in diese als Theile derselben gehören und es frägt sich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen sei. — Auch das macht sich in bedenklicher Weise geltend, wie denn während des Weltuntergegangenseins, falls wirklich ein solcher totaler Weltuntergang eintritt, die Gestirne sich fort erhalten können, da sie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls sogar täglich — ihre Nahrung aus dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die schon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II, 46.) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl Jeder schon bei der Betrachtung blos jener einen Stelle von selbst, einen wie fremdartigen auf einen gewissen helldunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die *ἐκπύρωσις* zu gewinnen anfängt. Denn es ist auf einmal nicht blos das sich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer selbst und an und für sich genommen, — denn dieses entwickelt sich ja stets und nach denselben Gesetzen auch während der Periode der Abweichung der Gestirne von einander — sondern die Gestirne sind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes diesen gleich wieder von einer Welterneuerung gefolgten Weltuntergang herbeiführen sollen.

Warum und wie die Gestirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausgleichung ihrer Bahn etwa eine solche überwiegende und zerstörende Feuerbildung in der Welt eintreten soll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem System stoischer wie heraklitischer Physik, sogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieses auffällige Helldunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleanthes selbst betrachtet, die uns Plutarchus in indirecter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075 D. p. 389. W.): „*Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτὸν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἄστερες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς κτλ.*“ Kleanthes also sagt, und zwar indem er dadurch für die

ἐκπύρωσις beweisen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die andern Gestirne mit sich ausgleiche und in sich umwandele, sondern daß auch diese andern Gestirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der sich die Stoiker den Zustand des vollbrachten Weltuntergangs gedacht haben sollen, so erfahren wir aber ferner umsomehr von der Weise, in welcher sie sich die Welterneuerung dachten. Und wieder sind es ganz seltsame Geschichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieselben Dinge, wie in der ersten Weltperiode. Es wird zwar in gewissem Sinne nicht absolut dasselbe, aber es wird ein absolut und ohne jede Abweisung (ἀπαραλλακτῶς) Gleiches wie in der frühern Weltperiode wiederkehren. So hieß es schon in der o. a. Stelle des Nemesius, da die Gestirne wieder denselben Lauf nähmen, so würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zu Stande gebracht, und der Kirchenschriftsteller fährt daselbst also fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates sein und ein Plato und jeder einzelne Mensch mit denselben Freunden und denselben Mitbürgern und jeder werde wieder dasselbe erleiden und dieselben Erlebnisse haben und dasselbe vollbringen und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weise wie früher (ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι) wiederhergestellt werden".

„Denn nichts werde anders sich verhalten (ξένον ἔσεσθαι) als das früher Gewordene, sondern alles ebenso und unverändert bis aufs Kleinste und durch diese Wiederkehr von Allem auf seinen vorigen Platz (ἀποκατάστασις) behaupten Einige, hätten sich die Christen ihre Wiederauferstehung (ἀνάστασις) eingebildet" [1]).

---

1) Wie sehr Recht diese „Einige" hatten, wie sehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöse Verarbeitung und spiritualistische Ausbeutung der heraklitisch-stoischen Dogmen in ihrer cursirenden, mißverstandenen Form war, wird jeder von selbst deutlich sehen, welcher die kirchliche Eschatologie mit der in diesem § und zuletzt durch die Analyse der platonischen Stellen im Politikus ꝛc. gegebenen Entwicklung der heraklitischen Theorie von der kosmischen Wiedergeburt der Dinge und der Auferstehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umsonst hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieselbe vergeistigen und die Seele zuletzt in einen ätherischen Zustand reiner Geistigkeit versetzen gewollt — und ebenso auch später die der Scholastiker und protestantischen Theologen streng an dieser materialistischen Auferstehung der Leiber mit Haut und Haaren fest (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει. Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem ipsa et qui-

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chrysippus (aus dessen Werk über die *εἱμαρμένη*), wie es bei dieser Welterneuerung zugeht, Institut. VII. c. XXIII. p. 578. ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: „*τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα*“, „da sich dies so verhält, ist es klar, wie es durchaus nicht unmöglich ist, daß auch wir nach unserem Tode, wenn gewisse Umläufe der Zeit erfüllt sind, wiederhergestellt werden in unsere jetzige Gestalt“. Ebenso berichtet Tatianus von Zeno, dieser behaupte [1]), „durch die *ἐκπύρωσις* [2]) erständen wiederum dieselben zu denselben Geschäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Busiris zum Tödten der Fremden ꝛc.“

Ueber nichts sind die Berichte aller Zeugen einiger, als über diesen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV. c. 67. p. 555 de la Rue sagt [3]): „Celsus nun nimmt an, daß blos für die sterblichen Dinge eine

---

dem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20.; Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der That reducirt sich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das stoische Dogma von der Wiederauferstehung erheben, im Grunde lediglich darauf, daß diese bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit sich cyclisch wiederholende und wiederkehrende, somit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-practisch-interessirten Gesichtspunkt aus sagen, eine unnütze sei, während sie selbst natürlich dieses philosophische Dogma vom ewigen physischen Kreislauf mit einer der religiösen Form der Vorstellung ganz entsprechenden Veränderung auf ein einmaliges Geschehen zum Zweck der Seeligkeit ꝛc. beschränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, so sind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1. zur heraklitisch-stoischen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, sondern noch viel deutlicher in der explicirteren Lehre der Kirchenväter hervor'retend. Wenn z. B. Basilius, Homil. III. in hexaëm. 5. darüber sagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥςτε μέχρι τῶν τεταγμένων ὅρων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντίσχειν*, — so hätte sich kein Stoiker über seine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

1) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV. p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δέ Ἄνυτον καὶ Μέλετον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

2) Hier ist es also schon die *ἐκπύρωσις* selbst (*διὰ* nicht *μετὰ*), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Act!

3) *ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, τῶν δὲ*

Wiederkehr in der Zeit nach gewissen festgesetzten Cyclen aus der Nothwendigkeit immer geworden sei und sei und sein werde. Von den Stoikern aber nehmen die Meisten nicht blos für das Sterbliche eine solche periodische Wiederkehr an, sondern auch für das Unsterbliche und für ihre Götter. Denn nach der *ἐκπύρωσις* des Alls, die unendliche Mal geworden ist und unendliche Mal noch werden wird, ist wieder dieselbe Aufeinanderfolge von Allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem sie nun ihre Absurditäten zu mildern suchen, sagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menschen ohne Abweichung gleich (*ἀπαραλλάκτους*) sein würden nach der vollbrachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derselbe Sokrates wiedergeboren wird, sondern Einer der dem Sokrates ohne Abweichung gleich ist und heirathen wird eine andere ohne Abweichung gleiche Xantippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Anytos und Melitos".

Ja an einer andern Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V. c. 20. p. 592 sqq.): „Es sagen aber die Stoiker, daß nach einer bestimmten Periode die *ἐκπύρωσις* des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode". „—— Ja, was noch lächerlicher ist als dieses, unverändert gleiche Gewänder (*ἀπαράλλακτα ἱμάτια*) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er sein" ꝛc.

Billig frägt man sich, was hat das Alles zu bedeuten?

Wir haben in dem Verlauf dieses ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine sonderlich große Meinung von der speculativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernste zutrauen kann, daß sie sich mit sinnlosen Abenteuerlichkeiten trugen, falls diese nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindestens ursprünglich gehabt haben sollten.

Zumal bei ihnen dieser Weltuntergang und diese Rückkehr bis ins kleinste Detail nicht einmal irgend welche religiöse Bedeutung hat noch

---

Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναί φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοῦς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονε τε καὶ ἔσται· πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.

haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies Alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die ἐκπύρωσις eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene siderische Bewegung wieder dieselbe ist, wie Alles das endlich nach Kleanthes — scheinbar ganz widersprechend den andern Zeugnissen — eine Seitens der Sonne vorgenommene Umwandelung der Gestirne in sich — zu der diese andern Gestirne cooperiren — sein soll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung an und für sich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Aenderung oder Aufhebung der Gestirne gegeben ist) und wie nun alles dieses wieder mit dem in der Welt ja stetig, auch wenn jene siderische Conjunction nicht eintritt, aus dem Feuchten sich entwickelnden Feuer zusammenhängen und eine Austrocknung alles Feuchten und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen soll, — Alles dieses, sagen wir, bildet wie es scheint ein Conglomerat der in ihrer Gesammtheit wie im Einzelnen sonderbarsten Unbegreiflichkeiten, dem in der That noch nirgends, soviel wir wissen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden ist. Es würde, wenn eben nichts Anderes darin zu sehen wäre, diese ἐκπύρωσις ein Gewebe von zum Theil ganz kindischen Sinnlosigkeiten sein, von welchem man den christlichen Kirchenvätern wirklich Recht geben müßte in all dem Spott, mit dem sie es überschütten. — Wer dagegen nur einigermaaßen jenes das gesammte Alterthum und selbst seine denkendsten Köpfe beherrschende Gesetz erwägt, abstracte Natur- und Verstandesgesetze in einer sinnlichen Form auszudrücken und diese sinnlichen Darstellungen so lange circuliren zu lassen und sie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die ursprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die sinnliche Einkleidung selbst für die Sache nahm, — der wird überzeugt sein, daß auch diesen von den Stoikern in Curs gesetzten Geschichten mindestens ursprünglich etwas ganz Anderes zu Grunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu sehen, ist es nur nöthig, eine andere Stelle über diese ἐκπύρωσις anzuführen, welche, indem sie den Widerspruch am höchsten treibt, damit zugleich auch seine Auflösung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidnischen Philosophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Augustinus de civitat. dei XII. c. 13.

(ed. Bened. Ord. Venet. 1807, T. III. p. 408), wo er eben von dem hier in Rede stehenden stoischen Dogma spricht: „De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt".

Augustinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive in mundo permanente isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet".

Also noch Augustinus kannte eine stoische Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die *ἐκπύρωσις* keine wirkliche Verbrennung ist, vielmehr jene, diese *ἐκπύρωσις* bewirkende, periodische Wiederkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Conjunction — sämmtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derselben (in permanente mundo) sich vollbringen! Ja, diese Tradition scheint selbst die allgemeinere gewesen zu sein. Denn während Augustinus die Sache mit einem sive in mundo permanente, sive oriens et occidens hinstellt, kennt Origenes wenigstens a. a. O. gar keine andere Auffassung von der Sache! Denn nun erst ist es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle desselben (c. Celsum IV. c. 68. p. 555) hervorzurücken, wo Origenes gesagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derselbe Sokrates wiedergeboren, sondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (*ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπάραλλακτός τις τῷ Σωκράτει*), um eine eben solche der Xantippe ohne Abweichung Gleiche zu heirathen und von ohne Abweichung gleichen Anytus und Melitus angeklagt zu werden". Unmittelbar nach diesen oben (p. 187) bezogenen Worten fährt er aber fort: „*οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ, ἀλλ' ἀπαράλλακτα*". „Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt selbst immer dieselbe sein soll und nicht blos eine andere der andern nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates ꝛc.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt sind, nicht dieselben, sondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche sein sollen"!

Origenes faßt es hier also sogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterschiede von den einzelnen Dingen, die in den verschiedenen Perioden nicht identisch, sondern blos ohne Abweichung gleich sind, die Welt selbst in allen diesen Perioden immer ein und dieselbe fortdauernde sei [1]).

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieser Stellen, um evident klar zu machen, was wohl schon oben transparent genug war, daß die ganze ἐκπύρωσις der Stoiker, mindestens ursprünglich, von jeder Weltvernichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts Anderes ist und bedeutet, als — eine astronomisch-siderische Umlaufsperiode, eine bloße ἀποκατάστασις der Gestirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar selbst da, wo es sich doch sogar um eine siderisch-chronologische Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine ἀποκατάστασις der Dinge ausgesprochen finden, z. B. bei Horapollo Hierogl. II. c. 57. p. 82. Leemans., wo es vom Phönix heißt: ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται. ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων. —

Und warum gerade nach dem heraklitischen System ganz besonders die ἀποκατάστασις der Gestirne als eine ἀποκατάστασις der Sachen ausgesprochen und dargestellt werden konnte, werden wir gleich näher sehen.

Zuvörderst heben wir nur noch hervor, daß es ja feststeht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Placita II, 32. p. 593. W.; Stobaeus, Ecl. Phys. p. 264.; Galenus, hist. phil. XIX. p. 284. K.; Eusebius Praep. Ev. XV. c. 24. und,

---

1) Dem entspricht auch ganz die stoisch-physische Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 10. p. 158. ed. Bip.: Cum ergo calor nutritatur humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet; evenit enim, ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur; sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt ist also dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch bald ausdrücklich sagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita crescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio; rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut **manente** mundo inter exsuperantis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat. Man vgl. damit einstweilen den Heraklitiker oben p. 72 sqq. p. 142 sq. bis unten bei Betrachtung der platonischen Stellen dieser Ort noch deutlicher und wichtiger werden wird.

wenn auch in der Zahl abweichend, besonders Censorinus a. o. a. O. Ein großes Jahr aber bedeutet immer[1]) eine ἀποκατάστασις der Gestirne, wie ja auch Censorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr sei ein solches, „quem Solis, Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur", fortfährt, ein solches Jahr (hunc sc. annum) habe nun unter andern auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10,800 Jahre bestimmt. —

Es steht also fest, daß Heraklit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat. Er ist sogar, bis auf die mythische Figur des Linus und des Orpheus, der erste historische Philosoph, der bei Censorinus oder anderwärts als ein solches Jahr und somit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die Erklärung, die Censorinus davon giebt: als einen Zeitraum, der durch jenen in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach seiner Philosophie, jeder solcher in sich zurückkehrende Kreislauf erschien und erscheinen mußte; wie z. B. nach jener andern Stelle desselben Censorinus (c. XVI. p. 79. Hav.) gerade er der Vater jener Definition der γενεά, als eines Zeitkreislaufes (orbis aetatis) ist, innerhalb dessen die menschliche Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 123 sqq. Gesagte —), so liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, sobald er einmal irgendwoher von einer solchen ἀποκατάστασις der Gestirne Kunde erhalten hatte, dieses Factum sich darstellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derselbe Grundgedanke. Er hatte jenen im Kleinen in sich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menschlichen Natur zur Basis seiner chronologischen Bestimmung gemacht und das Menschenalter oder die γενεά auf Grund dessen auf 30 Jahre festgesetzt, — es war für ihn nur höchst consequent und seiner Philosophie angemessen, wenn er auch jenen größten kosmischen in sich zurückkehrenden Kreislauf, den die siderische ἀποκατάστασις darstellt, zu einer höchst wesentlichen kosmischen Periode machte und in gewisser

1) d. h. wo es nicht blos eine calendarisch-chronologische Ausgleichungsperiode ist, was ja aber niemand von dem heraklitischen großen Jahr von 10,800 oder 18000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das bestimmte Zeugniß des Censorinus angeht und überhaupt unmöglich ist.

Weise als die Dauer oder das Alter einer kosmischen Generation bestimmte. —

In welcher näheren Weise konnte aber Heraklit eine solche Bestimmung mit seiner gesammten Physik vermitteln? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, so wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt sein, wieso diese ἀποκατάστασις der Gestirne und die damit gegebene physische Bestimmung so leicht dazu kommen konnte, die sinnliche Einkleidung einer ἐκπύρωσις zu erhalten, und wie sich dies solange theils mit, theils ohne das Bewußtsein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis sich dieses Bewußtsein endlich ganz verlor. Es wird sich also erst durch die Beantwortung dieser Frage das wahre und positive Wesen der stoischen wie heraklitischen ἐκπύρωσις ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen und sogar bis zu einer gewissen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir sind der Meinung, daß die Momente für diese Antwort, und zum Theil selbst die Beweise dafür, schon in allem Bisherigen enthalten sind.

Wir haben oben (p. 108—121) gesehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem sie auch im Laufe eines Tages sich beständig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maaßbestimmung für die Sonne getroffen hat, daß sie täglich neu sei, — in dem Sinne, daß sie aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren kann, da noch in dem Laufe des ersten Tages das gesammte Quantum des in demselben in Sonnenfeuer sich umwandelnden Meeres durch das ebenso beständige Umwandeln des Sonnenfeuers in Wasser (oder Verlöschen) wieder rückgewandelt und in die θάλαττα zurückgekehrt ist.

Bei der Sonne vollzieht sich also diese totale Renovation im Laufe eines Tages. Die andern Gestirne sind, wie uns die Berichterstatter von Heraklit versichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; sie bewegen sich zum Theil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, sie nähren sich, wie die Berichterstatter weiter versichern, aus der dunklen ἀναθυμίασις oder der sich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und besonders, was hiermit zusammenhängt und aus Heraklit's eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer ist bei weitem nicht so intensiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verscheuchen könnte.

Aus allen diesen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsproceß der Gestirne aus der μεταβολή des Feuchten und der Erde weit langsamer vor sich gehen als bei der Sonne; die totale Reno-

vation dieser Gestirne[1]) muß bei jedem derselben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer einmal der Zeitpunkt auch bei den Gestirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment abgerechnet, ihr totales Dasein wieder renovirt ist, d. h. wo die μεταβολή des Feuchten und der Erde, welche sich mählich in das Feuer dieser Gestirne umwandelt, wieder durch dieses Feuer hindurch in die θάλαττα zurückgekehrt ist.

Wir haben ferner im § 23., auf dessen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweisen müssen, gesehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und somit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterstattern nur auf denselben Verhältnissen wie Tag und Nacht*) — nur das Maaß angiebt der ihr zu Grunde liegenden μεταβολή und ihrer beiden stets fortdauernden, aber wechselnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöschens).

Wir haben gesehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feste Maaße und Uebergangspunkte für dies quantitative Verhältniß, wel-

---

1) Zunächst ganz unscheinbare, aber deswegen nicht weniger wichtige, in dem Zusammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieses kosmisch-siderischen Processes liegen auch bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., vor. So in den schon oben (p.117) hervorgehobenen Worten ib. p. 628. Kuehn.: „ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινωσκεῖν δεῖ ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.“, in welchen offenbar unserer früheren Ausführung gemäß die auf- und untergehende Laufbahn der Gestirne — und nicht blos der Sonne — mit der allgemeinen realen μεταβολή verknüpft und als sie vermittelnd erscheint. Aber noch mehr, p. 639 heißt es bei demselben Autor, indem er den menschlichen Körper physiologisirt: αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορὰν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν. Es sind wenige Worte, die aber in diesem Zusammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmischen Systeme des Ephesiers fallen lassen. Das Feuchte im Körper entspricht der δύναμις des Mondes, seine feste Umgebung der δύναμις der Gestirne (das Feurige selbstrebend der δύναμις der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Gestirne somit eine solche unterschiedene δύναμις haben, so muß auch ihre Wechselwirkung mit der Erde, ihre Renovation und ebenso ihre Bahn von entsprechender Verschiedenheit gewesen sein und man sieht, daß die (siehe oben p. 122) Ernährung der Gestirne aus der aus der Erde sich entwickelnden ἐπίγειος ἀναθυμίασις schwerlich erst stoische Erfindung ist.

*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος κτλ.

ches ihr Lauf darstellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derselben erst dann eingetreten war, wenn sie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist. Es ist somit nur von strenger Analogie, ja eigentlich beinah nothwendig, daß sich Heraklit auch jene totale Erneuerung aller Gestirne mit der Vollendung ihrer längsten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu seinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieses siderischen Processes, auf die eigentliche gegenständliche Welt, so wissen wir ja, daß nach Heraklit jedes Existirende, auch die Erde und ihre festesten Formen, einmal wieder in Feuer umgesetzt wird. Natürlich, denn Jedes geht mählich in Feuchtes über und wird aus diesem in Sonnen- und Gestirnfeuer umgewandelt, sowie es aus diesem wieder in Meer sich umwandelt u. s. f. Ein Moment also muß einmal kommen, wo jedes Atom des gesammten κόσμος den Kreislauf des Daseins durchgemacht hat und durch die Form des Feuers hindurchgejagt worden ist. Und indem sich Heraklit, wie gezeigt, diesen Moment als mit der Vollendung der Bahn der Planeten verknüpft dachte, — kam er zu der ἀποκατάστασις der Gestirne als zu der großen Periode der gesammten kosmischen Erneuerung, oder der kosmischen Generation, wie wir vorhin sagten. Ja er konnte sich nach dem Vorigen (s. p. 116 sq.) diesen Moment consequenterweise nicht anders, als mit der Rückkehr aller Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung verbunden denken. Denn so lange sie noch in ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene totale Renovation noch nicht eingetreten und es gab noch somit ein Atom, das diesen Kreislauf des Daseins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie also Heraklit gesagt hat, daß die Sonne täglich neu sei, ohne damit ihr beständiges Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Physiologie hin und wieder gesagt worden ist, daß der Mensch in Folge seines beständigen Secretions- und Reproductionsprocesses immer in sieben Jahren ein gänzlich neuer geworden sei, ohne ihn deshalb doch hierbei sterben zu lassen, so hat Heraklit eine solche Periode für die gesammte kosmische Erneuerung bestimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine reale ἐκπύρωσις zu denken.

Wenn es eine einzelne Stelle giebt, welche vorzugsweise das hier Entwickelte bestätigt, so sind es jene dunklen, oben citirten (p. 185) Worte des Kleanthes, die gewiß bisher unverständlich sein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleanthes hat nach Plutarch, indem er dadurch die ἐκπύρωσις beweisen wollte, gesagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Gestirne alle mit sich ausgleiche (sich ganz gleich mache) und in sich selbst um-

wandle (*ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν*) und daß die Gestirne selbst hierzu cooperiren (*συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ*). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies ist, denn indem die Gestirne sich während der Vollbringung ihrer Bahn mählich renoviren, wandelt sich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne reforbirt wird. Und indem so mit der Rückkehr der Gestirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Gestirne und also die totale Umwandlung ihrer früheren Feuersubstanz in Meer eingetreten ist, für den rascheren Proceß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, ist somit mit dieser vollbrachten *ἀποκατάστασις* auch die ganze Substanz der Gestirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder sie sind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieser in sich umgewandelt worden!

Eine frappante Bestätigung dessen enthalten vielleicht auch noch die Verse des Kleanthes in seinem Hymnus auf Zeus, worin er von diesem sagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzstrahl" (*ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν*) erfülle

„— — das Wort, das gemeinsame, welches durch Alles
Geht, zu den Lichtern den großen sich mischend wie zu den kleinen[1]).
Ὃ σὺ κατευθύνεις κοῖνον λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.

Der Beweis für unsere gesammte Entwickelung liegt aber überhaupt nicht in einer Stelle. Es giebt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu besagt[2]). Aber der Beweis scheint uns eben ein unverhältnißmäßig stärkerer zu sein[3]). Er liegt eben in der gesammten Dar-

1) Nach Mohnike's Uebersetzung. — Man sieht auch hier beiläufig wieder das so oft dargelegte Verhältniß; das immerlebende kosmische Feuer ist nur der Diener und Vollstrecker des Logos; es ist aber real sich entzündend und verlöschend.

2) Beinahe muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes sogar als eine solche positive Nachricht über Heraklit in Anspruch nehmen, was Plato im Timäus p. 37. E. sqq. von der Zeit sagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne erzeugt werde (wovon wir jetzt und in Bezug auf die Sonne schon oben p. 111 sqq. p. 120 sq. gesehen haben, wie dies wörtlich bei Heraklit der Fall), wie er dabei die Sonne als ein Maaß der Zeit am Himmel entzünden und die Zeit dann durch die *ἀποκατάστασις* der Gestirne vollenden läßt, mit den Worten: „Nichtsdestoweniger läßt sich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Kreisläufe gegen einander vollendet zu demselben Ausgang zurückgekehrt sind ꝛc." Wir kommen bald hierauf näher zurück.

3) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieser physisch-siderischen *μεταβολή* Heraklit's fehlen, ist freilich nicht zu läugnen,

stellung; er liegt hauptsächlich auch in der befriedigenden und übereinstimmenden Auflösung, welche jetzt alle bisher scheinbar noch so widersprechenden Berichte und Thatsachen finden. Vieles sogar, was zunächst weit ab zu liegen scheint, gewinnt erst jetzt sein ganzes concretes Verständniß. Es kann nicht unser Zweck sein, hier Alles zusammenzustellen oder alle an den andern Orten dieses Buches zerstreuten Stellen durchzugehen, welche nun von hier aus ihre zusammenstimmende Erklärung finden und diese rückwirkend bestätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da sich Jedem bei näherer Betrachtung des heraklitischen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So sieht man jetzt, wie wörtlich und auch physisch jener eigenthümliche, so oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederkehrende Ausdruck Heraklit's zu nehmen ist, mit welchem er seinen Alles

---

obgleich er schwerlich sehr ins Einzelne dabei gegangen sein dürfte und vergleichungsweise gewiß nicht so weit wie Plato im später zu betrachtenden Timäus. Auch liegen noch manche Spuren von solchen Mittelgliedern aus dem sich zur *ἀποκατάστασις* abschließenden Proceß der Gestirne vor, wenn auch ihrer Vereinzelung wegen manche nur schwer zu entziffern sind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten sehen, hier verweisen wir zunächst auf die oben p. 116. 117. 194 in den Noten aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen schwer zu entziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI. p. 108. R. *ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα* (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond selbst zusammenfallend) *καλεῖ*. Ein Zusammenhang mit dem Wesen und der Zahl der Zeugung (nach seiner Definition oben p. 124) liegt hierin wohl gewiß vor, so daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falschen Origenes Philosophumena I. c. 4. p. 884. de la Rue von Heraklit: *καὶ ὥςπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μέστον εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κάκα φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπου τιθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν*, — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundlose Uebertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigstens irgend etwas beim Ephesier zu Grunde liegt, zumal auch, wenn man sich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — — *τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν*! Jedenfalls dürfte sich schon aus diesen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur bestärkt werden, daß der Mond als Symbol und als Gestirne der feuchten Zeugung bei den Griechen auch nicht erst „neuplatonisch", sondern heraklitischen Ursprungs ist. (Von den Aegyptern bekundet uns diese Anschauung Plut. de Is. et Os. c. 41: *τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι.*) — Wir haben übrigens über den Zusammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir indeß zur Zeit noch auf sich beruhen lassen.

durchwaltenden Logos als einen „πάντα διὰ πάντων“ „Alles durch Alles“, hindurchleitenden oder hindurchsteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15.) von der γνώμη, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

Es ist jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in diesem ständigen Terminus des Ephesiers. Denn wirklich haben wir gesehen, wie während einer solchen Periode kosmischer Generation jedes Atom des kosmischen Daseins durch alle Existenzformen desselben hindurchgetrieben und hindurchgesteuert wird[1]). Ebenso erlangt jetzt erst ihr concretes physisches Verständniß die Beschreibung, die Plato im Kratylos (p. 412 sq.) von dem heraklitischen Princip (dem δίκαιον) giebt, es schildernd als „das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende erst wird, und als deshalb das Schnellste und Feinste, denn nicht könnte es sonst durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es sich zu dem Andern wie zu Stehendem verhält; da es nun aber alles Andere hindurchgehend durchwaltet (ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν), so ist ihm nun eben dieser Name — δίκαιον — mit Recht gesetzt worden“. Besonders frappant ist es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Heraklitiker von diesem Alles durchwaltenden Gerechten sagen lassen kann, es sei die Sonne „denn diese allein durchwalte hindurchgehend und

1) Darum besteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der εἱμαρμένη identische — γνώμη zu wissen, welche das Gesetz dieses kosmischen Kreislaufs für alles Dasein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemesius a. a. O. so aus, daß diejenigen Götter, welche bei der ἐκπύρωσις nicht zu Grunde gehen und also eine Periode überleben, aus dieser alles Künftige im Voraus wissen, weil in den folgenden Perioden nichts fremdes sich vollbringt (τοὺς δὲ θεοὺς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταυτῇ παρακολουθήσαντες μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι). Die Periode ist ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmischen Kreislaufs, wie die γνώμη sein ideelles Gesetz ist. Bei Heraklit, der seines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, sondern es genügt, die γνώμη zu kennen, wie dies auch Marc. Anton. XI, 2. von der Seele sagt: „— — τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ, ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς“*) κτλ.

*) Jetzt wird aber auch klar sein, worauf wir Bd. I. p. 340. Anm. u. p. 341, 1. hinwiesen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieses absolute Wissen, diese γνώμη, bei Heraklit immer nur ein Wissen des Objectiven und kein sich selbst erfassendes Wissen, keine Intelligenz ist.

verbrennend das Seiende", *τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* Es liegt auf der Hand, wie Platon in diesen Worten sich auf nichts Anderes bezieht, als auf den eben geschilderten siderischen Proceß und wie er nur ganz dasselbe sagt, was in den scheinbar ganz abliegenden und doch, wie sich ergeben hat, tief identischen, vorher betrachteten Worten des Kleanthes enthalten ist, daß die Sonne alle Gestirne in sich umwandle ꝛc.

Auch was uns Eusebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit sagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως,* Alles sei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflösung aller Dinge in das Feuer und durch die Entstehung aus demselben, — ist jetzt so klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne ist das Maaß, innerhalb dessen jedes Sein sich durch das Feuer, aus dessen Umwandlung es entstanden ist, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 119, 1. und das Fragment Bd. I. p. 88 sq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts Anderes liegt aber auch dem Berichte zu Grunde, daß (s. Bd. I. p. 84) nach Heraklit die Grenze von Allem Eine gewesen sei. Ja jetzt erlangt auch erst ihr besseres physisches Verständniß die Nachricht des Sextus (s. Bd. I. p. 358 sq.), daß Einige bei Heraklit statt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angesehen haben[1]). Auch die heraklitische *εἱμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterstatter von ihr geben, gewinnen erst jetzt ihre physische Seite und ihren bestimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Gesetze des Gegenlaufs weltbildende Logos" (s. Bd. I. p. 328) und, wie es anderwärts heißt (Bd. I. p. 329) als der sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehende Logos, „*αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένον*". Sie ist also „der Saame der Entstehung des Alls und das festgesetzte Maaß des Umlaufs oder der Periode", d. h. der Periode, die wir soeben betrachtet haben. Sie ist eben die vorherbestimmte Nothwendigkeit, d. h. sie ist jene vorausbestimmte unzerreißliche (s. Bd. I. p. 323 sq. u. p. 375 sqq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmische Dasein durchlaufen muß, bis der große Kreis der gesammten kosmischen Erneuerung geschlossen ist und hiermit

1) Vgl. über die Zeit noch oben p. 120 sq.

derselbe Kreislauf von Neuem beginnt. Freilich wird also, wer diese *εἱμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, Alles wissen, nicht nur, was ist, sondern auch was sein wird; denn er wird das Gesetz wissen, welches durch alle Ewigkeit hindurch Alles durch Alles hindurchsteuern wird. —

Ganz besonders wird aber auch die vorstehende Entwickelung bewährt und die in ihr gegebene Auflösung der heraklitischen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei §§ wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder scheinbare Widerspruch in den Berichten ist jetzt gehoben und erklärt und es giebt keine Stelle mehr, die sich jetzt nicht von selbst befriedigend auflöste.

Wenn uns z. B. oben, p. 157, Simplicius sagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς*, so ist jetzt der Widerspruch, der oben noch darin vorzuliegen scheinen mußte, daß die Welt einerseits eine und zugleich auch immer ist, und dennoch andererseits diese eine immerseiende Welt nicht nur beständig — denn dies wäre kein Widerspruch — sondern gerade „nach gewissen Zeitumläufen" eine andere wird, vollständig gehoben und es ist dargethan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbestande in der Zeit wechselnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius selbst darin vorliegen soll, da dieser ja in dem ersten Theil dieser Stelle, so wie anderwärts (p. 177) demselben ausdrücklich widerspricht. Ebenso hat sich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale *ἐκπύρωσις* daraus geschlossen werden kann, wenn in dieser Stelle, wie anderwärts, Heraklit mit den Stoikern in Bezug auf diese Lehre zusammengestellt wird. Jetzt ist auch erst klar, was Alexander von Aphrodisias (s. p. 178 sqq.) mit seiner Unterscheidung will, daß Heraklit mit dem für *πῦρ ἀείζωον* und für ewig erklärten „*κόσμον τόνδε*" doch nicht „*τήνδε διακόσμησιν*" besagen will und wie Recht der Aphrodisier dabei hat. Denn mit diesem „*τήνδε διακόσμησιν*" meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie sie während der Dauer einer solchen kosmischen Generation besteht. Denn im Unterschiede von den einzelnen Existenzen als solchen ist diese *διακόσμησις* freilich die ganze Welt des getheilten Daseins, aber auch diese wandelt sich eben in jener kosmischen Periode zurück und erneuert sich, und in der That ist daher nicht eine solche *διακόσμησις*, sondern alle sich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit seiner Definition des *κόσμος* als *πῦρ ἀείζωον*, das da

war, ist und sein wird, gemeint. Ja selbst Berichte, wie der des Diogenes IX, 8. *πεπεράσθαί τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον· γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην*, sind jetzt, zwar sicher von Diogenes falsch gemeint, aber doch den Worten nach gar nicht unrichtig und können sehr wohl, wie auch die widersprechende Angabe des *ἕνα κόσμον* und der darauf folgende Satz *τῶν δὲ ἐναντίων κτλ.* zu zeigen scheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffassenden Commentator herrühren.

Ebenso hat sich gezeigt, daß auch die stoische *ἐκπύρωσις* selbst ursprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als diese heraklitische selbst, und eben nur das sinnliche Gewand und der Name theils die Forscher über die Stoiker, theils auch diese selbst über den Sinn der Traditionen, mit denen sie sich trugen, getäuscht hat.

Wir glauben unsere Meinung über dies Verhältniß nicht klarer und besser ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beispiel der Phönixperiode verweisen und die treffenden Worte hersetzen, welche Lepsius in seinen so gelehrten wie geistvollen Ausführungen über dieselbe äußert[1]: „Es geht aus den Erklärungen der Schriftsteller selbst hervor, daß ihnen diese Bedeutung im Ganzen allerdings bekannt war. — — Aber das Bedürfniß der Alten, jedes abstracte Naturgesetz unter dem Bilde eines Ereignisses der Anschauung näher zu bringen, ließ sie zuletzt das Bild selbst für Wirklichkeit halten".

Auch in unserm Falle scheint uns dies in den oben über die stoische *ἐκπύρωσις* beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwickelung des Sachverhältnisses bei Heraklit, so schlagend nachgewiesen zu sein, daß es überflüssig wäre, sich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteristisch die p. 146, 2. über Zeno von Tarsus angeführte Nachricht ist, er habe die reale Weltvernichtung „bezweifelt" (*ἐπισχεῖν*), oder sich des Urtheils darüber enthalten. Es ist klar, wie der Mann eben zu Denen gehörte, die weder ganz getäuscht waren, noch ganz klar sahen und daher gar nicht recht wußte, woran er mit seinem Dogma sei. Es rechtfertigen sich jetzt auch von selbst und erweisen sich gerade als vorzüglich gut viele Stellen, die bisher unerklärlich erscheinen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Justinus, Apolog. I.

1) Chronologie der Aegypter T. I. p. 182.

p. 45. „*Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωϊκοὶ, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη*".

Hier wird also geradezu die stoische *ἐκπύρωσις* als das Gesetz der Umwandlung von Allem ineinander definirt, wobei doch das *εἰς ἄλληλα πάντων* nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein andres Einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen *ἐκπύρωσις*, bisher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre[1]) gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmentist so ausdrückte: interitu singulorum universa **sempiterna** fieri necesse est. Ja gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisirende Autor daselbst (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweisen sich jetzt nur als umsomehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst, Marcus Antoninus V. § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (*αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ*), **Keines** von diesen beiden wird in das Nichtsein (*εἰς τὸ μὴ ὄν*) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieser wandelt sich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (*εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει*) und sofort ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον*), denn dieser Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται*".

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den

---

1) Auch Tatianus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitkreise dieselben Dinge immer entständen und vergingen", *οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατά τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν*, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das *ἀεὶ* auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

ewigen Proceß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Theile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwickelung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der *ἐκπύρωσις* Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III, § 3 vom Ephesier sagt: „Herakleitos, der so vieles über die *ἐκπύρωσις* der Welt physiologisirte (*Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας* — — *ἀπέθανεν*)“, so wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegentheil, daß er „*τοσαῦτα*“ darüber physiologisirt habe, weist deutlich darauf hin, daß die *ἐκπύρωσις* ein solcher Mittelpunkt seines gesammten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Processes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt constituirt, dargethan haben. Sonst ließ sich gar nicht „so vieles“ über sie physiologisiren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euseb. Pr. Ev. XV, c. 19. p. 820: *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἐφ' οἷας διακοσμεῖν ὡς αὔτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως.* Obgleich hier doch das inhaltliche Wesen der *ἐκπύρωσις* geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (*ἀναξηράνασα κτλ.*), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die *ἐκπύρωσις*. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wird hier sofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des physischen kosmischen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — *ἀκαταπαύστως* — vor sich.

Das *διὰ τάξιν ἐφ οἷας κτλ.* zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß Jedes wieder die Formen des

kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Denn es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen" (ἀπαράλλακτος) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stofftheil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stofftheile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stofftheile zu Einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstracten Verstandesconsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in welchem sie den speculativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprocesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Kleider, die Sokrates ꝛc. getragen habe. Noch Chrysippus dagegen hatte sich sogar über die Wiedererstehung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie blos „nicht unmöglich" sei (οὐδὲν ἀδύνατον s. oben p. 187). Zeno dagegen[1]) scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben und so dürfte auch Heraklit selbst*) eine solche Auferstehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 187, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Epiphanias, Haeres. V. p. 12. ed. Petav., wo so bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metensomatose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαιρομένας σῶμα τῶν κτλ.) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern sowenig dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte, als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παρυφαίνουσι.

*) Jetzt ist diese ohnehin durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Ephesiers zur Gewißheit gebracht bei Pseudo-Origenes IX, 10.

um so eher ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (s. § 34.) hinzudeuten scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland cursirenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Auferstehung die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verknüpft wurden [1]), einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Dogmen zur Darstellung seiner speculativen physischen Begriffe zu benutzen, oder jenachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Hineinlegung seines — ureigenen — physischen Systems speculativ auszulegen.

---

p. 283: *Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων „„Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν““*. Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) auferstehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten". — Wer doch aber auf eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „Dort" ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer werden, jenes „dort" zu bestimmen und manche höchst interessante Consequenzen würden sich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir denn einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier nur die Verse jener Grabschrift folgen, die von Münter auf die samothrakischen Geheimnisse bezogen wird:

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine die unstät irret umher auf der Erde, die Andere
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer".

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothrakischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

(Zu jener Schaar, welche unstät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt „*τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται*", vgl. man besonders die oben Bd. I. p. 274 erörterte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptischen Glauben, daß die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die Gestirne bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Roeth, Aegyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, sowie die Beweise darüber, daß auch diese chronologische Periode manchmal auch als eine *ἀποκατάστασις* der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. O. p. 170 sq., 183 sq., 194 sqq.

Denn daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare ἐκπύρωσις hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der ἀποκατάστασις der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen cyclischen Auferstehung der Leiber u. s. f., überall dem Materiale nach auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Traditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit dieses mythischen Stoffs in großartiger und gewaltiger Weise bereits begonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt, scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den Placitis ꝛc. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus heliakischen Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntniß entweder des persischen oder ägyptischen Jahres hin, mag diese im letzteren Falle nun eine blos durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vorgang nur angeregte gewesen sein [1]). Denn von den griechischen Stämmen in jener Zeit steht es ja doch ganz fest, daß man bei ihnen allen immer nur Mondjahre denken darf und am wenigsten gewiß würde man hiervon für Ephesus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können. — Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern gerade auch aus Platon (Timaeus p. 22 [2]) ganz urkundlich, wo Heraklit die Lehre von einer periodischen ἐκπύρωσις und einer mit ihr zusammenhängenden ἀποκατάστασις der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in Aegypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieses große Jahr von Censorinus mit Linus zusammengestellt wird, auf Aegypten hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoffs bemächtigt und eine ἐκπύρωσις gelehrt, wie schon aus Plutarch (de def. orac. p. 316, vgl. Lobeck. Aglaoph. T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervorgeht. Ja, wenn einer von Lobeck ib. p. 791 angeführten Notiz des Nigidius zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magier

---

1) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 23, welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

2) „— — das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstörung des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer“ ꝛc. sagt der saitische Priester daselbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue; Epiphan. Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

von irgend einer solchen ἐκπύρωσις gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus primum Saturni, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut Magi, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant“ [1]).

Von Aegypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie schon bemerkt, mit dieser periodischen ἀποκατάστασις der Gestirne verknüpft [2]) die Lehren von den cyclischen Wiedergeburten der Seelen und

1) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken wollen. Zwar lehrt die Zendreligion eine Auferstehung der Leiber nach 12000 Jahren (siehe Kleuker, Zend-Avesta Anhang I. p. 276—281) und auch im Einzelnen treffen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, dessen Hitze das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt es: „Das Wort und (besonders) der Jzeschne lehren uns, daß die Wiederherstellung (aller Dinge) durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die Gebeine und Gelenke wachsen dabei neu (Izeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-Mithra 89; Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine und Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-Dehesch XXXI; Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Raschne-rast werden die Sterne sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime“ genannt (siehe bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgesehen von all den übereinstimmenden Zügen, die bei diesem Theil des heraklitischen Systemes auf speculative Auslegung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wiedergeburt der Leiber, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und der heraklitischen cyclischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der constitutive Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungsepoche von 12000 eine einmalige und abschließende ist („Und ist die Todtenbelebung vollendet, so wird sie kein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich) und dies auch nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In Aegypten dagegen trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Siriusperiode geknüpfte Sage von einer periodischen ἐκπύρωσις und Neubildung der Welt und andrerseits das, besonders in der Form wie es uns Herodot II, 123 giebt, merkwürdig genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen ἐκπύρωσις — als der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem cyclischen Rundlauf der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα ἐσδύνειν), welchen sie in einem Cyclus von 3000 Jahren vollbringt; ein Dogma, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benutzt haben, die Einen früher, die andern später (τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.).

2) Eine bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, die von den Placitis und Stobäus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre

Leiber, den *ἀναχυκλήσεις* oder Palingeneſien, welche von den Orphikern (ſiehe Lobeck, beſonders p. 795 sqq.) ſich zueigen gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος* und *κάθοδος*), Dogmen und Traditionen, welche ſomit (vergleiche §§ 5. 8. 9.) ſämmtlich

---

angegeben wird, ſcheint mir, ſolange ſich beide Angaben widerſprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falſch ſein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführeriſchen Spiel von Zahlen nicht wohl thunlich zu ſein. Daß die Zahl ein Multiplicat iſt, iſt freilich von ſelbſt klar. Und noch ſoviel dürfte feſtſtehen, daß ferner bei weitem die meiſten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch ſchon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweiſen, wie theils ſchon aus dem Bisherigen klar iſt, theils aber auch im weiteren Verlauf des § noch erhebliche Beſtätigung finden wird. Ueber die beſtimmte zahlenmäßige Reduction aber läßt ſich unter den obigen Umſtänden, um ein Wort Leſſings zu gebrauchen, nur mehr *γυμναστικῶς*, nicht *δογματικῶς*, ſprechen, was aber in einer Anmerkung umſomehr geſtattet ſein mag, als auch der Zufall ſelbſt, mindeſtens wo er mit einer gewiſſen Conſequenz auftritt, ein Intereſſe hat. Unterſtellen wir alſo zunächſt die etwas ſprödere Zahl von 10800. Die Placita und Stobäus ſagen nun, Herakleitos habe ſein Jahr aus 18000 Sonnenjahren beſtehen laſſen, Diogenes aber aus 365 ſolcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr beſtand, „*Διογένης, ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός*“. Es iſt dies Diogenes der Babylonier, der ſtoiſche Philoſoph. Heeren z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies iſt nun offenbar falſch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitiſche Jahr dem des Diogenes zu Grunde liege. Nimmt man dies aber zunächſt ganz wörtlich, ſo würde das Jahr des Diogenes 365×18000=6,570,000 Jahre, oder wenn man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 3,942,000 Jahre betragen haben. Es erhellt von ſelbſt, daß dies ganz unmöglich iſt. Nirgends findet ſich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der ſich ſelbſt die Indiſche Phantaſie für ihr Kali juga hat genügen laſſen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten iſt, daß Diogenes den dem heraklitiſchen großen Jahr zu Grunde liegenden Multiplicandus beibehalten und durch einen verbeſſerten auf die Zahl von 365 beſtimmten Multiplicator zu ſeinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widerſprechen, da ja auch dann Diogenes ſein großes Jahr aus 365 mal ſo vielen beſtehen ließ, aus wie vielen Heraklit das ſeinige bildete. Und wenn ſelbſt ein gewiſſer Widerſpruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffaſſung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlaſſung ſein! Welches iſt aber der Multiplicandus in der heraklitiſchen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Cenſorinus von 10800 trifft hier Folgendes zuſammen: Lepſius hat (Chronol. I. p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Heſiods (50) unter Zugrundelegung des bei Horapollo II, 89. angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix ſich auf 43000 und die höchſte die der

aus der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Orphiker und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren speculativen Kraft in Ein consequentes und fest zusammenhängendes System speculativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältniß Heraklit's zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem § und schon nach dem im § 23. Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit,

---

Nymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 229) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 10800, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Theil der Lebensdauer der Nymphe und der vierte Theil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Krähe von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man also diesen Multiplicandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplicator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 146000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen γενεά von 30 Jahren als Multiplicandus an, so käme man auf einen Multiplicator von 360 und das könnte gar auf die gewiß ganz unzuläßige Vermuthung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als deute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplicators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 18000 fest, so wären dann, auch δογματικῶς gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unläugbar. Denn dann wäre, zumal sich später eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren 1) das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 3000 Jahren 6mal genommen und bei der 6 müßte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus p. 66. C.: „Aber im sechsten Geschlecht (γενεᾷ) laßt ruhen den Kreis des Gesanges". Es wäre 2) die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen ꝛc. ꝛc.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 11 in den Worten: „— — hoc autem ut physici volunt post annorum quindecim millia peracta contingit" an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplikat der kleinen Phönixperiode und der heraklitischen γενεά von 30. — Ueber die ägyptische dreißigjährige Set-Periode siehe Lepsius Chronol. p. 161 sqq.

über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Function der Sonne als dem Maaße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung" und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitischer Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräischen Philosophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten selbst die heraklitischen Ausdrücke noch durch und manches in dieser Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden sein, als es bisher war. Sogar das Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen, mit dem Plato diese Auseinandersetzung beginnt, ist nur ganz analog wie bei Heraklit bestimmt [1]).

Die flüchtigste Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies Alles zum Augenschein zu bringen. „Als aber der Vater — sagt Plato ib. p. 37. C. — die von ihm erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen und erfreut gedachte er sie nur noch mehr dem Urbilde ähnlich zu machen. Wie also dieses nun selbst ein ewiges Wesen ist (*ζῶον ἀΐδιον*), so gedachte er auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu vollenden. Die Natur des Wesens aber war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das Erzeugte (*γεννητῷ*) zu übertragen, war nicht möglich; ein gewisses bewegtes Bild der Ewigkeit aber beschloß er zu machen und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel gliedert (*διακοσμῶν*), von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild, das, was wir Zeit genannt haben". Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach" ist Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck ist es. Was Plato hier als Wesen der Zeit definirt, zuerst in mehr ontologischer, später in mehr physischer Fassung, ihr unangemessenes Verhältniß zu Dem, was er das ewige Urbild nennt und der Grund für diese Unangemessenheit, den er angiebt, weil die Zeit als ein Außereinander und Nacheinander (der Zahl nach) das Ewige realisire, ist, wie sich bereits von den verschiedensten Punkten aus übereinstimmend ergeben hat, durch und durch heraklitisch. Es ist derselbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den *ἐκκριτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος* (s. oben p. 121) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato diese Definition geschöpft. Man braucht nur zusammenfassen, was

1) Nur dieses Wesen selbst, das aber schon jenseits der Physik und des Timäus liegt, ist bei Plato freilich zu einem ganz andern geworden.

wir an den verschiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu sehen, wie auch Plato diesen Begriff der Zeit und ebenso auch ihr Verhältniß zu dem, was er ewiges Urbild, Heraklit aber unsichtbare Harmonie oder λόγος oder das Eine Weise ꝛc. nennt, bei dem Ephesier schon vorgefunden hat. Zuvörderst ist hier der Ort, nachdrücklichst jene immer so vernachläßigte Nachricht des Sextus (adv. Math. X, 216 und 230) zu urgiren, daß (vgl. Bd. I. p. 358 sq.) nach Heraklit die Zeit sich nicht unterscheide von dem Seienden und dem ersten Körper (κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος, was, wie sich aus X, 230 ergiebt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erste bei ihm überhaupt ein Körperliches sei). Wir haben schon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der That dieselbe Identität von Sein und Nichtsein (Jetzt und Nichtjetzt) ist, wie auch das Feuer und daselbst auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich so aufgefaßt, indem sie stets die Körperlichkeit in ihr festhalten, dann aber abwechselnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt" (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt" (keine Zukunft und Vergangenheit, sondern nur Gegenwart) sei. Gerade aber weil so die Zeit bei Heraklit nur dasselbe ist, was das kosmisch-elementarische Feuer, folgt schon hieraus, daß sie, wie dieses, nur in dem beständigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verschiedenheit besteht und daher in demselben unangemessenen Verhältniß zum Logos steht, wie der reale Proceß zum ideellen (cf. p. 31. p. 37—48). Oder daß sie eben deshalb, weil stets in diese inadäquate Form des Auseinanderseins ihrer Momente ergossen, jene Sphäre der unangemessenen Trübung des Göttlichen oder der ἀδικία ist, als welche uns Plutarch (s. Bd. I. p. 140) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (φύσις) bei Heraklit schildert; oder endlich, daß sie, um mit Heraklit selbst zu reden, deshalb nur ein schlechteres Abbild der bessern unsichtbaren Harmonie zu geben vermag (siehe Bd. I. p. 97 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch von allen diesen und ähnlichen Bestimmungen abgesehen, schon p. 111 sqq. p. 120 sq. auf rein physischem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer ist, als der der realen μεταβολή, des circulirenden Naturprocesses selbst, oder noch genauer gesagt: wie sie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus diesem in Meer darstellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beständige Circulations- und Zeitmesser ist. Dies ist es, weshalb die Stoiker einmal das

Wesen der Zeit als die Bewegung selbst (κίνησις) definiren, das anderemal sie den ἐκκριτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος nennen. Da also der Begriff der Zeit und jener realen μεταβολή, aus der sich alles weitere erzeugt, zusammenfällt, so sieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit sich nicht von dem Seienden überhaupt und dem ersten Körperlichen unterscheide. Aber eben deshalb ist sie beständig in einseitige Bestimmtheit auseinandertretende μεταβολή, die, wie wir so häufig nachzuweisen Gelegenheit hatten (cf. § 18. und anderwärts), sich von dem höchsten heraklitischen Begriffe, der unsichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der εἰρήνη, dem Aether ꝛc. eben dadurch unterscheidet, daß sie immer in reales Anderssein umschlägt und die Fülle ihres Inhalts somit nur im kreisenden, stets unangemessenen Auseinandersein ihrer Momente ausschüttet, während jener höchste Begriff zwar auch noch Proceß, aber nur ideeller, seine Momente nie in realen Unterschied entlassender, sondern in ihrem reinen Wandel in steter ungetrübter Identität mit sich bewahrender und somit niemals in der Sphäre des Sinnlichen adäquat zu realisirender Proceß ist [1]), was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (s. p. 94 sq.), Ocellus mit dem Gegensatze des ἀεὶ μεταβάλλειν und ἀεὶ θέειν ausdrückte.

Platon steht also selbst mit dem Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen streng auf heraklitischem Boden. Nur jenes ewige Wesen selbst hat bei ihm aufgehört, ideeller Proceß zu sein und sich zum ewigen Insichsein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir recapitulirten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewiesenermaaßen nichts anderes ist, als die realen Quanta und Stadien des durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsprocesses aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieser siderische Proceß ist es also, der bei Heraklit die Zeitabschnitte erzeugt, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: diese Circulationsbewegung, deren Quanta Zeit sind, ist es, welche beständig den gesammten Umkreis und den Proceß der Gestirne erzeugt und erhält. Es beruhen also wiederum nur ganz und gar auf diesem Hauptgrundsatz der heraklitischen Physik, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Plato's, in welchen er mit der Bildung der Zeit zugleich und durch denselben Act (ἅμα διακοσμῶν τὸν οὐρανόν) den Himmel eingerichtet werden läßt. Und wie sehr bestätigt es nicht unsere ganze Darstellung, wenn wir sehen, wie auch

1) Vgl. Bd. I. p. 96 sqq.; das. p. 139 sqq.; Bd. II. p. 28—43.

Plutarch, als er diese Verknüpfung von Himmel und Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitischen Ideenreihen und Anführungen zu greifen sich veranlaßt sieht[1])!

Von nun ab ist es nur noch nöthig, einige Sätze jener platonischen Stelle hier folgen zu lassen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben gesehen warum), deren Entstehung veranstaltet er jetzt zugleich mit dem Zusammentreten von diesem. Dieses alles aber sind Theile der Zeit, die wir unversehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir sagen doch, daß es war und ist und sein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemische Beziehung sowohl auf die heraklitische Definition des *κόσμος* als eines *πῦρ ἀείζωον*, welches „war, ist und sein wird", als besonders auf die *γνώμη*, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar sein); das „war" aber und das „wird sein" geziemt sich von dem in der Zeit gehenden Werden zu sagen. Denn beides sind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt[2]) auf gleiche Weise sich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (*οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον*, cf. Plato oben p. 106 sq. — worauf hier angespielt sein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch

---

1) Wir meinen die schon früher betrachtete Stelle der plutarchischen Quaest. Plat. p. 1007. E., welche schließt: *ὧν* — nämlich der Zeitgrenzen — *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκυπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.* Haben wir oben p. 112 sqq. die dieser Stelle im Einklang mit vielen andern Belegen zu Grunde liegende systematische, die stetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewiesen, so ist hier der Ort, einerseits darauf aufmerksam zu machen, wie übereinstimmend hiermit in dem zweiten der untergeschobenen Briefe (Stephan. p. 144 sq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsproceß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne befiehlt" (*μιμήσομαι θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*), und andrerseits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptischen Ton zu verweisen. Wie in ihr die Sonne „Aufseher und Wächter" heißt, so führt sie in einer griechischen Inschrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Busiritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392. Zeile 24 sq.) den Titel: „*ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης καὶ σωτήρ*" „der Aufseher und Bewahrer des Irdischen" (vgl. die platonisch-heraklitische Stelle von der Sonne, oben p. 114, wo es von ihr heißt, daß durch sie *πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις*).

2) Vgl. was über das „bleibende Eine" bei Heraklit in der aristotelischen Stelle de coelo gesagt worden ist, oben p. 21 sqq. p. 155—157 u. unten p. 254 sq.

jetzt geworden zu sein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet sich Bewegenden mittheilt, sondern dies sind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 216, 3.) und der Zahl nach kreisenden Zeit geworden (*ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη*). Und hierzu noch solches, wie daß das Gewordene ein Gewordenes sei und das Werdende Werdendes sei und das künftig Werdende (*γενησόμενον*) ein Werden Werdendes sei und das Nichtseiende Nichtseiendes sei, von welchem Allem wir nichts genau sagen" (Die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit also ist mit dem Himmel geworden, damit sie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöst werden, wenn überhaupt jemals irgend eine Auflösung ihrer stattfindet (*ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γένηται*) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr so ähnlich wie möglich sei. Denn das Urbild ist durch alle Ewigkeit seiend, er aber (der Himmel) durch die gesammte Zeit hindurch geworden und seiend und sein werdend (*ὡς γενομένου τοῦ οὐρανοῦ* sagt Aristoteles s. p. 164 sqq. von dem heraklitischen Himmel, und jetzt erst ist auch diese Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen siderischen Proceß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus diesem Logos (*ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν*; hier kömmt der echt heraklitische Terminus, den Plato vom Ephesier übernommen hat, wieder zum Vorschein und zwar in seiner streng-heraklitischen Bedeutung) und aus diesem Gedanken Gottes in Bezug auf das Werden der Zeit, sind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Beinamen Wandelsterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (*εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε*) der Zahlen der Zeit entstanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, setzte er sie sieben an der Zahl in die sieben Umkreise (*περιφοράς*)[1]), in welchen der Umlauf des andern vor sich ging, den Mond in den ersten um die Erde[2]), die Sonne in den zweiten über der Erde[3]), den Morgenstern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geschwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft versehen, die der der Sonne entgegen-

1) Vgl. über die *περιφορά* oben p. 114 und Note 3, sowie p. 119.

2) Dies berichten auch die Berichterstatter von Heraklit, s. p. 122.

3) Auch nach Heraklit sind alle andern Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; siehe p. 122.

gesetzt ist, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenstern sich gegenseitig und auf die gleiche Weise einholen und eingeholt werden".

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem sie mit den mehr allgemeinen physisch-speculativen Gedanken des Ephesiers die mehr physisch-astronomischen Philosopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches Maaß sei[1]) für die gegenseitige Langsamkeit und Schnelligkeit und damit das um die acht Kreise Herumlaufende in Bewegung bliebe[2]), entzündete (*ἀνῆψε*) Gott in dem Umlaufe, welcher sich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es soviel als möglich durch den ganzen Himmel hinschiene und diejenigen Wesen, denen dies zukam, der Zahl theilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag also sind so und hierdurch entstanden (siehe p. 108 spq. p. 119, 1., sowie Bd. I. p. 88 sq. und § 27.), der Umlauf der Einen und vernünftigsten Kreisbewegung (*ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος*; Sache wie selbst Ausdruck werden hier also wieder durchaus heraklitisch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend seinen Kreislauf die Sonne

---

1) Vgl. den § 23. „die Sonne ein Maaßverhältniß".

2) Die Stelle ist eine der schwierigsten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß sie verdorben sei, z. B. Stallbaum: „Scabra haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam". Schneider übersetzt: „Damit aber ein deutliches Maaß für die gegenseitige Langsamkeit und Geschwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreise sich bewegten, gründete Gott ꝛc." Hierbei ist aber eben der Text verlassen, denn dieser lautet: „*ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο κτλ.*" Wir haben nun versucht, streng bei dem Texte zu bleiben und denselben als gesund aufzufassen, indem wir in Bezug auf die grammatische Construction das *πορεύοιτο* wie *εἴη* von *ἵνα* abhängen lassen (*ἵνα εἴη καὶ ἵνα τὰ ... πορεύοιτο*). Dann wäre die Sonne nicht blos das Maaß jener Bewegungen, sondern auch mit Ursache, daß der gesammte Umkreis in Bewegung bleibt d. h. es läge dann hier Beziehung auf den streng heraklitischen Gedanken vor, daß die gesammte umkreisende *μεταβολή* (— denn diese wäre mit dem *τὰ περὶ τὰς ὄκτω φορὰς* bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht und durch sie in Bewegung erhalten wird. Ich will für diese Auffassung nicht gerade einstehen, aber einen äußerst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit scheint sie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 114 erörterte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις*; vgl. auch die Stelle des Politikus und oben p. 119.

wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen[1]) also so zu sagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrsale Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen[2]), wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατὰ ταῦτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*ὅσα .. ἔσχε τροπάς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in Bezug auf die Nachahmung[3]) seiner durchaus ewigen Natur".

Wer aber an dieser Zurückführung der analysirten Stelle im Timäus auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platon's. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im Politikus, p. 269 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Billigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jeden-

---

1) *ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ.*, die Wendung entspricht sehr jener eigenthümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen kehrt.

2) *ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατόν κτλ.* Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vorhandene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den Einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

3) Ueber die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Note 1. u. Bd. II. p. 119 und hierzu den Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) de diaeta p. 638. Kuehn.: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὑτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα* ib. p. 645 und häufig.

falls wird hier noch viel concreter, als in der eben erörterten Ausführung des Timäus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier schließt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit treuer an den Ephesier an, indem beständig von einer Umwendung der Welt ins Gegentheil (*εἰς τὸ ἐναντίον*) und nicht nur von einer *τροπή* der Gestirne, sondern auch noch von einer mit dieser verbundenen *μεταβολή* derselben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des sinnlichen Seins", von der *εἱμαρμένη* u. s. w. u. s. w., die Rede ist. Zuvörderst giebt Plato selbst deutlich zu erkennen, daß er hierbei im wesentlichen auf der Grundlage einer bereits vorhandenen Darstellung fußt, mit dieser aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge der Zeit aber — sagt er — hat sich Einiges ganz verlöscht und das Uebrige erzählt man zerstreut und jedes Einzelne abgerissen von dem Uebrigen"[1]). Wie denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter und den Erdensöhnen[2]) ein solcher Heraklit fremder Zug sein dürfte. Kaum aber beginnt Plato die Darstellung, so beginnt er sie auch, — und zwar abweichend vom Timäus, wo er natürlich nur soviel aufnahm, als er mit seiner eigenen Anschauung von Gott und Welt in Concordanz setzen konnte — mit einem urkundlich heraklitischen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieses wandernde All geleitet bald Gott selbst mit auf seiner Bahn und umkreist es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm gebührenden Zeit ihr Maaß erlangt haben (*τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.*)". Dies ist also nur eine ganz wörtliche Beziehung auf Das, was uns Aeneas Bd. I. p. 124 von Heraklit berichtet hat, daß nach diesem der demiurgische Gott dieses gesammte All umwandele, worin ihm die Seelen nicht folgen können (*τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.*).

Plato fährt fort: „Dann aber wendet es sich (das All) wieder von selbst um in das Gegentheil (*τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται*), als ein lebendiges und ein solches, das auch Vernunft er-

1) Die Worte aber die hierauf folgen: „Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand berichtet" sind, wie wohl Jeder schon hier im voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, sondern darstellend und nachahmend gesagt und passen sehr gut zu der sich mit seiner Erklärung des der Menge Unerklärlichen brüstenden Weise des Ephesiers.

2) d. h. die Benutzung der heraklitischen Theorie der Wiederauferstehung der Leiber zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man sehen wird.

langt hat aus dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird also hier in ihr Umschlagen ins Gegentheil gesetzt; es kann unmöglich deutlicher heraklitisirt werden.) Dieses Sichwiederumrückwenden aber ist ihm aus der Nothwendigkeit her eingepflanzt worden[1]." Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?" Der Fremde: „Das sich immer mit sich gleich[2]) und ebenso zu verhalten und mit sich identisch zu sein[3]) kömmt blos dem Göttlichsten unter Allem allein[4]) zu. Des Leibes Natur (*σώματος δὲ φύσις*) ist nicht von dieser Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat Vieles zwar und Herrliches empfangen von dem es Erzeugenden, aber es ist auch des Leibes theilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandelns (*μεταβολῆς*) untheilhaftig zu werden schlechthin unmöglich war[5]). Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (*τὴν ἀνακύκλησιν*) theilhaftig ist, als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung[6]). Selbst aber sich selbst immer umzuwandeln (*αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεί*[7]), ist wohl Keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (*τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ*). Diesem aber ziemt es nicht, etwas bald so, bald wieder entgegengesetzt zu bewegen. Aus allen diesen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer sich selbst umwende[8]), noch auch, daß sie immer von Gott um-

1) *τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε*; dies *ἀνάπαλιν ἰέναι* ist eben jene Bewegung, welche Heraklit mit *παλίντροπος* bezeichnet; vgl. §§ 2. u. 3. und unten p. 227.

2) *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡςαύτως ἔχειν ἀεὶ, καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θεωτάτοις προςήκει μόνοις.*

3) Dies ist also wieder nur die so oft nachgewiesene richtigste Bestimmung des heraklitischen Absoluten und seines von dem realen Processe des Sinnlichen unterschiedenen in steter Identität mit sich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt; siehe p. 39 sqq.

4) Wie z. B. dem Namen des Zens, der deshalb allein ausgesprochen werden will und auch nicht.

5) Hierin liegt also wieder fast wörtlich vor, was Plutarch (Bd. I. p. 140) von der *φύσις* bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer sich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der *ἀδικία* der Existenz ꝛc. sagt; vgl. Jamblich Bd. I. p. 123 sq., sowie oben p. 94 sqq. und anderwärts.

6) Vgl. die Definition Heraklit's vom Kreise, Bd. I. p. 88 sq. und oben p. 119 und Note, sowie § 27.

7) Dies ist doch aber offenbar die nur dem heraklitischen Zeus zukommende Bewegung.

8) *ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρή φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἀεὶ, μήτ' αὖ ὅλον ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι, δίττας καὶ ἐναντίας περιαγωγάς.*

gewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen[1]) sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (*δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία*) sind, welche sie umwenden[2]); sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs Neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größeste ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht"[3]). Sokr.: „Sehr einleuchtend ist Alles gesagt, was Du bis jetzt ausgeführt hast". Fr.: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (*τὸ πάθος*) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei". Sokr.: „Was für eine?" Fr.: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt[4]),

---

1) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

2) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10. u. 11. aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach Unten und Oben personificirenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und bestätigt also wieder erheblich unsere dortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „*ἐναντία φρονῶν*" scheint ein ganz speciell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermodoros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältniß zu seinen Mitbürgern sagt: *δόξω αὐτοῖς ἀσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσι.*

3) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Aeußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Function bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Ephesier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 111).

4) Es ist ungenau, wenn die Uebersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In

bald wieder ins Gegentheil" (τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία).

Sokr.: „Wie sollte es nicht". Fr.: „Diese Umwandlung nun (μεταβολήν) muß man von allen am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελειοτάτην τροπήν)[1]". Sokr.: „Dies scheint allerdings". Fr.: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen". Sokr.: „Auch das ist billig". Fr.: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?" Sokr.: „Wie sollten wir das nicht?" Fr.: „Vermöge der Nothwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den andern Thieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur Weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Affecte, παθήματα) zusammen ein[2]). Das größte aber und die Umwälzung des Alls nothwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses:" Sokr.: „Welches?"[3]).

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt „weil sich ja Alles wieder in sein Gegentheil umwandelt" (μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοὐναντίον), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden ꝛc. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophem die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein ꝛc.

---

den platonischen Worten liegt vielmehr das in unsrer Uebersetzung hervorgehobene, wie er ja sonst in dieser Stelle statt ἐπὶ noch bestimmter in der Regel εἰς τὰ ἐναντία gebraucht.

1) Plato definirt sie also fast wörtlich, wie oben im Timäus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timäus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die τροπή der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine μεταβολή der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) μεταβολή auch des in der Welt Seienden d. h. eben die oben explicirte kosmische Erneuerung.

2) μέγιστον δὲ τόδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει, τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή.

3) Und der Fremde beschreibt nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiedergeburt der Leiber.

Was aber ein Zug von wesentlicher Bedeutung ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben (p. 186 sq.) von uns als bei Heraklit nothwendig nachgewiesene kosmische Wiederauferstehung der Leiber beschreibt, und wie wir dies als eine innere Gedankenconsequenz des von neuem beginnenden Kreislaufs der kosmischen Umwandlungen dargethan haben, so sich jetzt auch thatsächlich erweist, daß diese ἀνάστασις nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Consequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affecte (παθήματα) der Reihe nach insgesammt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten". Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar o Sokrates gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht[1]) (τὸ . . . ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον). Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufs folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen[2]), daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehend und wiederauflebend, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwen-

1) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesiers erklärend ironisch an diese an.

2) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der heraklitischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Consequenz, daß dann auch ebensogut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

dung folgen[1]), und somit als Erdgeborne nach diesem Gesetz (λόγον) nothwendig entstehend diesen Namen und dieses Verhältniß (λόγον) haben, so viele derselben Gott nicht einem andern Verhängniß (εἰς ἄλλην μοῖραν)[2]) zugetheilt hat".

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale siderische Umwandlungsproceß Heraklit's, welcher zugleich der Gestirne Bahn und das Wesen der Zeit constituirt, auf das Deutlichste in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— — denn es ist klar, daß der Gestirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft"[3]).

Was ist denn nun aber bei Heraklit mit dieser von Plato so vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der gesammten Welt ins Gegentheil, sobald sie der Gott losläßt, gemeint? Doch hören wir erst noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem diesen erfüllt war und eine Umwandlung (μεταβολήν) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geschlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (πάσας ἑκαστῆς τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας) und soviel ihr bestimmt war, Saamen in die Erde

---

1) Die Terminologie des Textes ist hier überall im höchsten Grade heraklitisirend: ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῇ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἕπεσθαι τῇ τροπῇ, συναναχυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως.

2) Vgl. das Fragment § 39., daß größerer Tod größere μοῖρα erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Bd. I. p. 274 über die die Verschmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, sondern wieder nach Unten gezogenen und ein Leben wie eine ἀναθυμίασις führenden Dämonen (Seelen). Jetzt ist übrigens auch klar, warum die Stoiker (Bd. I. p. 283, 2.) die abgeschiedenen Seelen bei der ἐκπύρωσις zu Grunde gehen lassen, weil nämlich mit derselben, wie man bald sehen wird, alles Feurige wieder in Wasser sich wandelt.

3) τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γίγνεσθαι. Es ist aber klar, daß innerhalb jeder solchen τροπή und wenn, wie hier, der Ausdruck τροπή für die Ortsbewegung der Gestirne gebraucht wird, die μεταβολή derselben sich nur noch auf den stofflichen Proceß der Gestirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere stattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironisirt übrigens hier offenbar in dieser Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde ertheilt: „Sehr gut bist Du der Rede gefolgt" die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen eines Jeden, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieses sind, wie wir bald sehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Wasser) mit der vollbrachten Bahn, mit der ἀποκατάστασις der Gestirne zusammentreffen soll!

übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*[1]) des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geschick (*εἱμαρμένη*[2]) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμφυτος ἐπιθυμία*)".

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wissen wir aus seinen Fragmenten über die Seele, — sie wendet ins Feuchte um (s. §§ 8. u. 9.).

Platon erzählt nun weiter, wie durch diese Rückwendung „des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Umschwung vermischend" zunächst neue große Erschütterungen und wieder eine **andere** Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὖ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung sammt den Erschütterungen nachgelassen hatten, ging die Welt zunächst in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht und Macht selbst über Alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte sie dies genauer aus, später aber träger und hieran „ist das Körperliche in ihrer Mischung[3]) (*κράσεως*) Schuld". Je länger sie daher vom Steuermann getrennt ist, desto mehr kömmt sie dahin, daß sie „wenig Gutes und eine große Mischung des Entgegengesetzten zusammenmischend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος*)[4]) in die Gefahr des Untergangs ihrer selbst und des in ihr Enthaltenen geräth". Da nun, sie in solchen Nöthen sehend und besorgend, daß sie ganz zerrüttet (*χειμασθείς*; eigentlich dem Winter, dem Frost ausgesetzt seiend, also er-

---

1) *κυβερνὰν* ist ja Heraklit's eigene Bezeichnung für seine *γνωμή* und den *λόγος*, siehe § 15*).

2) Wir haben oben von den Berichterstattern gehört, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der Logos und das Maaß jener Periode ist; siehe p. 199.

3) Noch deutlichere Anspielung als vorhin, auf jene Mischung des Unsterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zu Stande kommt nach Plutarch, Bd. I. p. 140 sqq.

4) Ueber das heraklitische kosmische „Mischen" siehe Bd. I. p. 75 sqq.

---

*) Ebenso jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*", *οἴαξ* ist der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

starrend) und gänzlich aufgelöst (*διαλυθείς*) in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, setzt sich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöste in der Welt (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) in den früheren ihm selbst gemäßen Umlauf umwendend (*ἐν τῇ καθ' αὑτὸν*[1]) *προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*) ordnet er sie wieder, sie zu einer unsterblichen und unalternden machend (*ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται*)"[2]).

Es wird sich von selbst durch Sprache wie Ideenreihe einem Jeden das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieser letztere Theil der platonischen Darstellung, wenn auch hin und wieder sehr wenige, Heraklit fremde Züge hineinverwoben sind, auf heraklitischer Grundlage beruht. Die Frage ist nur: welches denn bei Heraklit die diesem Theile der Darstellung entsprechende Grundlage gewesen ist.

Diese Frage fällt aber lediglich mit der schon oben aufgeworfenen zusammen: welches ist denn jene Umwendung der Welt in das Gegentheil, welche eintritt, wenn sie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die sofort schon in dem ersten Theile der platonischen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Axe des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das sich hindurchziehende Band zwischen dem Anfang und Ende der Darstellung bildet, aber auch als der dunkelste und von Plato überall als bekannt vorausgesetzte, nirgends erklärte Punkt derselben erscheint.

Wir glauben inzwischen, daß die, schon in den Anmerkungen angedeutete, Antwort hierauf sich noch geben und sowohl hauptsächlich durch die platonische Stelle selbst, als auch durch noch andere Materialien nachweisen läßt. Fassen wir die Züge der platonischen Darstellung zusammen, so sind es folgende: Unmittelbar mit der mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffenden Palingenesie oder *ἐκπύρωσις* (wir können uns

---

1) Also doch offenbar: nach der — ihm und seiner eigenen Bewegung entsprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet er das Auseinandergefallene (*λυθέντα*) um.

2) In Hinsicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: *στρεφθέντος γὰρ αὖ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γενέσιν ὁδὸν, τὸ τῆς ἡλικίας αὖ πάλιν ἵστατο καὶ καινὰ τἀναντία ἀπεδίδου τοῖς τότε — — τἄλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυναχολουθοιοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κινήσεως καὶ γενήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀναγκῆς.* Ueber diese Nachahmung des Alls und des Gottes als so heraklitisches wie stoisches Dogma s. oben p. 216, 3. Plato hebt dieses heraklitische Dogma bald darauf nochmals hervor: „— — wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen" (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καί ξυνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον*).

des Wortes jetzt bedienen, da es Niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegentheil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer" (*ἄλλην φθοράν*), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hülfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und zwar in die ihm adäquate (*καθ' αὑτόν*), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der *ἐκπύρωσις*) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt.— Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere" Zerstörung (als die mit der *ἀποκατάστασις* oder *ἐκπύρωσις* gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegentheil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timäus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied sofort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (*κατακλυσμός*) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die *ἄλλη φθορά* als unmittelbar auf die der *ἀποκατάστασις* der Gestirne entsprechende *ἐκπύρωσις* folgend auftritt.

Zu der Stelle des Timäus parallelisirt man nun gewöhnlich, was Censorinus a. o. a. O. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: cujus anni hyems summa est *κατακλυσμός*, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem *ἐκπύρωσις*, quod est mundi incendium, „dieses Jahres höchster Winter ist der *κατακλυσμός*, den die Unsrigen Ueberschwemmung nennen, sein Sommer aber die *ἐκπύρωσις* oder der Weltbrand". Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timäus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Fluth und die *ἐκπύρωσις* als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kömmt, so tritt also die Fluth gleich hinter der *ἐκπύρωσις* ein [1]), ganz wie

1) Wie auch in den weitern Worten des Censorinus: „Nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur" die

im Politikus jene „andere" Verheerung, die also eine Verheerung durch Wasser ist. Und um diesen letzten Punkt zweifellos zu sehen, würde es schon genügen, die obige (p. 191, 1.) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn sich uns nun aber auch die *ἐκπύρωσις* Heraklit's lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem *κατακλυσμός*, oder der Fluth zu Grunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenso klar und schon mit dem Wesen der *ἐκπύρωσις* gegeben ist.

Diese bestand darin, daß jedes Dasein alle seine kosmischen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer sich rückgewandelt hat, durch dessen Umwandlung es geworden ist. Wie also bis dahin Alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, so muß jetzt sofort — denn das Feuer selbst ist ja nur die Bewegung, sofort zu Wasser zu werden — Alles zunächst die Tendenz[1]) haben, in Wasser sich umzuwenden, oder es tritt, bildlich gesprochen, jetzt ein *κατακλυσμός* ein. Und dies ist es also, was Plato so oft und so bedeutungsvoll in seiner Darstellung urgirt, indem er sagt, daß mit der vollbrachten kosmischen Periode zunächst nun sofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengesetzte Umwendung (in Wasser) und damit eine neue andere *φθορά* eintritt. Und jemehr dieser Zug des Plato, die *φθορά* durch Wasser gleich hinter der durch Feuer kommen zu lassen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegentheil, von den vulgären, beide Zerstörungen in langen Zeiträumen abwechseln lassenden Darstellungen abweicht, — desto bedeutsamer gerade stellt er sich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueste esoterische Verständniß des Systems des Ephesiers und seiner speculativ-symbolischen Darstellungsweise besessen hat. Man braucht aber jetzt auch die gesammte platonische Stelle nur noch einmal zu überlesen, um sich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieser Umwendung der Welt ins Gegentheil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt sich selbst überläßt) nur wieder die Rückwandlung des

---

ἐκπύρωσις vor der Fluth erscheint. Der Ausdruck alternis temporibus widerspricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde umsoweniger in Betracht kommen, als Censorinus ja keinesfalls das esoterische Verhältniß der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenso folgt in der ägyptischen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Ueberschwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI. c. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren". Görres, Asiat. Mythengesch. II. p. 409.

1) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies sind die beiden vices exsuperantis caloris humorisque, von denen Macrobius a. a. O. spricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entstehung dieser stoischen Darstellung von selbst klar sein wird.

Feuers in das Moment des sinnlichen Seins (oder in Wasser) gemeint ist. — Will man aber endlich sowohl diesen Punkt, als das dem Ephesier an der gesammten platonischen Stelle zustehende Eigenthum durch einen einzigen Satz aufs Schlagendste nachgewiesen haben, so betrachte man nur Folgendes: Wir haben oben gesehen (p. 199), daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der *λόγος* und das Maaß dieser großen Periode und ihrer aus dem Feuer sich umwandelnden und in dasselbe zurückkehrenden Bewegung ist. Auch erwähnt sie Plato daselbst. Und zwar, was sagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelassen und sich in seine Warte zurückgezogen hat, sagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegentheil zurück die *εἱμαρμένη* und die eingepflanzte Begierde, *τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*". Nun sagt uns aber Plutarch in einer früher (Bd. I. p. 91) ang. St. de anim. procr. von der *εἱμαρμένη*: „*ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου*". Wörtlich also hat Heraklit die *εἱμαρμένη* die „zurückschwendende (ins Gegentheil) Harmonie des Weltalls, wie des Bogens und der Leyer" (cf. §§ 2. 3.) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten *κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἱμ.* des Ephesiers Ausdrücke, und mit der die Welt rückwärtswendenden *εἱμαρμένη* ist also nur die sich rückwärts, in ihr Gegentheil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des sinnlichen Seins, aus Feuer in Wasser[1]), umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich ersieht man hier beiläufig auch in entscheidender Weise, wie Bogen und Leyer von Heraklit nicht in Bezug auf eine äußerliche Aehnlichkeit, sondern als Symbole der kosmischen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegensätzlichen Bewegung[2]), gebraucht worden sind*).

1) Darum, als Umwendung ins Feuchte, ist sie auch (siehe Bd. I. p. 180 sqq. p. 191 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

2) Merkwürdig und erwähnenswerth bleibt es auch immerhin, daß Horapollo einerseits (s. Bd. I. p. 109, 2.) die Lyra als Symbol der Eintracht bei den Aegyptern constatirt, anderwärts aber, nachdem er (I, 11. u. 12.) sich gefragt, wie die Aegypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: *ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι, ὁμονοίαν δηλοῦσι*, fortfährt: *πῶς ὄχλον; Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων, ὄχλον δηλοῖ.* Der Bogen stand also bei diesem symbolisirenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl. § 3.).

*) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieser platonischen mit der plutarchischen Stelle hervor, wie Unrecht Zeller hat I. p. 466, 2., wenn er daselbst

Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

Die Philosophie Heraklit's war im höchsten Grade eine Philosophie des Maaßes und der Maaßunterschiede. Definirt er doch selbst den Kosmos als ein mit Maaß sich entzündendes und mit Maaß verlöschendes Feuer, d. h. wie wir seines Orts gesehen haben und wie auch das beiden Seiten identisch zu Grunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen bestehen beständig miteinander zugleich, keine von ihnen hört je auf, und nur das wechselnde quantitative Uebergewicht beider stets gleichzeitigen Seiten constituirt alle ihre Unterschiede.

In diesem Sinne, daß die realen Unterschiede der wirklichen Welt nur solche wechselnde Maaße sind, gilt daher in der That im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I. c. 6.), daß er sein Eines gestalte durch den Gegensatz des Mehr und des Weniger (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον* [1]).

Auch hat sich ja im Einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maaß-Unterschiede und Bestimmungen sind. Tag und Nacht

---

dem *πάλιντονος* der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders significativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden *παλίντροπος* geben will.

1) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 48 sq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichts destoweniger bestehen bleibt. Denn 1) handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Princip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegentheil ist. 2) Ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von Feuer" ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des Verlöschens und des Entzündens i. e. des Umschlagens in Feuer und des Umschlagens in Wasser geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprincip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrthum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), so lange man nicht klar gelegt hat, daß das Quale dieses Quantums nicht Feuer, sondern nur der Proceß des beständigen doppelseitigen Umschlagens in das Gegentheil ist. — Aristoteles war hierbei in keinem Irrthum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestaltung des „Mehr oder Weniger" erheblich, was wir p. 59. p. 108 sqq. p. 116—122 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschen und Entzünden nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Ueberwiegen der beiden Seiten der Einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das *αὔξεσθαι ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι ἐς τὸ ἐλάχιστον* bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 109, 2. p. 117 sq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 191, 1.) genau das usque ad maximum enutritus augmentum, sowie die vices exsuperantis caloris humorisque.

sind nur die Maaße oder das wechselnde quantitative Ueberwiegen beider Seiten jener Einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduciren sich ihm auf dasselbe. Die Sonne ist nur das Zeigen und Vermitteln des Maaßes jener *μεταβολή*. Die gesammte Bahn der Gestirne stellt die Maaßverhältnisse derselben dar. Die große Periode ist die Maaßbestimmung, innerhalb deren alles kosmische Dasein seine gesammten Umwandlungen durchgemacht hat. Es ist hiernach nur in hohem Grade consequent, wenn auch innerhalb dieser gesammten großen Periode der kosmischen Generation — innerhalb des totalen Maaßes — Heraklit wieder Maaßbestimmungen für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der beiden Seiten jener Einen Umwandlung ins Gegentheil angenommen hat. Dies ist es aber, was jetzt aus der platonischen Darstellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes sich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächst, wie wir gesehen haben, nothwendig und factisch die entgegengesetzte Umwandlung eines jeden in Wasser ein. Das ist also jene dionysische Periode (vgl. §§ 10. u. 11.) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitisch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es ist das Ueberwiegen des Weges nach Unten oder der Umwandlung in die Form des festen einzelnen auf sich beharrenwollenden Seins. Es ist die Periode, in welcher sich jedes in dem Kreislauf der kosmischen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ festesten Formen umzusetzen beginnt und sich für sich zu erhalten strebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuersnatur, Umwandlung ins Gegentheil zu sein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Ueberwiegen des Weges nach Oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum also ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionysos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und dessen von der Bewegung sich absperrende auf sich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (*χειμασθείς*, *διαλυθείς*, sagt Plato, und das ist auch ihr Erkranken, *νυσήσαντα*, wovon er spricht), oder die mit wenig „Gutem" (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengesetztes" (Auflösung der Bewegung in das Moment der einzelnen festen Besonderheit) mischte, und reißt sie wieder in das quantitative Ueberwiegen der ihm angemessenen Umwendung [1]),

1) *ἐν τῇ καθ' αὐτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*; d. h. in die Bewegung, in der er auch selbst stets begriffen ist. Der heraklitische Zeus ist stetes sich Einigen mit sich.

d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo-Stadium [1]), vgl. Bd. I. p. 220—240) hinein. Hiermit erst, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der cyclischen Daseinsformen für Jedes vollbracht ist, worauf sie Gott losläßt, damit der neue Wechsel der Maaße und die neue Durch-

---

1) χρησμοσύνη und κόρος, die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit und die Erfüllung derselben (s. Bd. I. p. 234, 2. u. 266 sq.), sind also solche Maaße und Perioden innerhalb der großen Periode der ἀποκατάστασις der Gestirne. Damit stimmt nun auch Alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der χρησμοσύνη dem Winter entspricht, während dessen man den Gott des Dithyrambus anrufe, und der κόρος dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollo den Päan singe. Beides sind also schon deshalb Perioden des realen Daseins, den Jahreszeiten entsprechend, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie eine reale Weltzerstörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten sind nach dieser Theorie, wie von selbst einleuchtet, nur die Nachahmung im Kleinen jener wechselnden Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Denn Alles stellt in dieser Theorie dar eine „ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα, wie sich der Heraklitiker (p. 216, 3.) trefflich ausdrückt). Die ganze Stelle des Plutarch, die nebst der früheren Ausführung (§ 10 sq.) darüber hier nachzulesen ist, empfängt erst jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher bestätigende Recht, und zwar von selbst, ohne daß eine besondere Heraushebung nöthig wäre. Es ist jetzt auch klar, wie auch Plutarch selbst, trotz des Ausdrucks „ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος" an keine reale periodische Weltvernichtung denkt. Wenn daselbst das Verhältniß der ἐκπύρωσις zur διακόσμησις wie 3 : 1 angegeben ist, was vielleicht erst eine von den Stoikern gezogene Consequenz ist, da mindestens die platonische Stelle keine Anspielung hierauf enthält, so ist dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarprocesses zu fassen. Dreimal muß während der gesammten kosmischen Generation alles Daseiende seine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Wasser und Erde muß sich Alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerumläufe (πυρὸς περιόδους τρίσσας) im menschlichen Körper bei dem Heraklitiker de diaeta (Hippocrates T. I. p. 639. Kuehn.). —

Wenn übrigens früher, Bd. I. p. 234, 2. bereits bemerkt wurde, daß in der plutarchischen Stelle etwas verdorben sein muß, und die χρησμοσύνη dem Dionysos-Stadium zu entsprechen scheint, — also die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit bedeutet — und der κόρος dem Apollostadium — also die Erfüllung dieser Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache sich umgekehrt verhalten würde), — so ist hier der Ort, diese Vermuthung zu bestätigen durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stellen des Plotinus, welche sie, wenn auch nur durch einen Schluß, fast zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerst Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Cr.: Man könne sagen ... Häßlichkeit sei: nicht von der Form beherrschte Materie; Armuth aber (πενίαν) Mangel und Beraubung dessen,

laufung des kosmischen Cyclus mit der Umwandlung eines Jeden in Wasser von Neuem beginne.

Nach Allem aber, was wir jetzt aus Plato ꝛc. über Heraklit gesehen haben, wäre es geradezu Unrecht, nicht zwei merkwürdige, erst jetzt concret verständliche und frappant mit der platonischen Stelle und dem eben Entwickelten übereinstimmende Stellen der untergeschobenen heraklitischen Briefe vergleichen zu wollen. Daselbst werden ihm nämlich, in Bezug auf seine Krankheit, die Wassersucht, und seine angebliche Selbstkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“. „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menschen; ich werde mich selbst heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der **Sonne** vorstehend“.

---

wessen wir bedürftig sind „*διὰ τὴν ὕλην, ᾗ συνεζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι*“ „durch die Materie, mit der wir zusammengefesselt wurden und welche die Natur hat, selbst das Wesen der Bedürftigkeit zu sein“. In der zweiten Stelle, Ennead. III. lib. VI. c. XIV. p. 316. p. 579. Cr., setzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, sondern immer nur nach solcher strebt, weil sie die wahren Wesenheiten nicht in sich enthält und nicht wirklich das in sich aufnimmt, was sie in sich aufzunehmen scheint. Da sie aber einmal bestehe, so mache sie mit Recht der Mythos zu einer solchen, die immer von neuem verlangt (*ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν*), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu sein (*ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος*) — — „*Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι* (sc. *Πενίαν*) *οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινα πράγματι εὐμηχάνῳ*“ *κτλ.* „daß aber die Penia mit dem Poros zusammenkomme, wolle weder sagen, daß sie sich mit dem wahrhaft Seienden zusammenschließe noch mit dem Koros“ ꝛc. In beiden Stellen spielt Plotinos, wie auch Creuzer zu denselben bemerkt, offenbar auf die heraklitische *χρησμοσύνη* und *κόρος* an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platonischen Mythos im Symposion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen deutungvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus diese heraklitische *χρησμοσύνη* als dem Begriffe seiner (der neuplatonischen) Materie analog und entsprechend. Und es ist fast unmöglich zu glauben, daß er dies gethan hätte, wenn die *χρησμοσύνη* dem Herakleitos das Apollostadium der ideellen Einheit (und also etwa eine Sehnsucht nach realer Wirklichkeit, vgl. Bd. I. p. 234, 2. p. 266 sq.) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant ist, wenn die *χρησμοσύνη* dem Ephesier das Dionysosstadium des in die Besonderheit auseinandergetretenen Daseins (des heraklitischen Begriffs der Materie) und die Sehnsucht aus diesem Zustand in den *κόρος*, als das apollinische Stadium der sich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

Diese Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden sein; die Uebereinstimmung mit dem anderweitig nachgewiesenen ist zu concret! Die an sich dunklen Worte „der Sonne vorstehend“ und die „*ἀμετρίαι κόσμου*“ weisen jetzt auf das hellste auf jenen siderischen Proceß hin, der die gesammte Umwandlung vermittelt und sich, wie wir früher sahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der sich uns bereits als ein Verhältniß wechselnder Maaße ergeben hat. Fast in noch höherem Grade aber ist dies endlich bei den Worten des andern Briefes (p. 147 Steph.) der Fall, wo Heraklit von den Aerzten sagt: „*οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιδνάμενα* (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I. p. 74) — — *φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερὸν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὕψεως δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται τῆς οὐσίας, πλήττων ἁρμοζόμενος, διαλύων, πηγνὺς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ*“. „Nicht konnten sie meiner Krankheit Wandelgesetz mir sagen, noch wie aus Ueberschwemmung Dörre werde; nicht wissen sie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, **ausgleichend ihr Uebermaaß** — — er eint das sich trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Gestalt verleiht er dem Gestaltlosen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unsichtbare; denn durch alle Wesenheit waltet er treibend, verbindend, auflösend, festigend, auseinandergießend; und das Trockene (feurig-trockene) schmilzt er ins Feuchte und stellt es in seine Auflösung hin — — und unabläßig treibt er das Eine nach Oben und setzt das Andere nach Unten hin ab. Dies ist des sich mühenden Weltalls Heilung (also fast wörtlich, wie uns oben Plato sagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöste, *νοσήσαντα καὶ λυθέντα*, im Weltall wieder heilt), diese werde ich nachahmen in mir“.

Es ist klar, wie diese Sätze jener Briefe offenbar durch Zusammenfassung und theilweise Excerpirung urkundlicher Stellen des heraklitischen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfassung jedenfalls noch im Gange sein mußte, nachgebildet sind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verständlich, was nach jener Stelle des Aristoteles in der Meteorologie (s. oben p. 164 sqq.) bei Heraklit damit gemeint gewesen ist, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Aristoteles mit Recht hierbei

bemerken kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Ursache von solchen Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre“ und wie dennoch deswegen mit diesem Kleinerwerden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, sondern eben nur eine solche Maaßbestimmung für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der einen Seite in dem Proceß des „sich mühenden Weltalls“ gegeben ist. Daß auch die platonische Darstellung von jedem solchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das bestimmteste ausschließt, ist aus dieser selbst klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unsterblichen und unalternden“, und der ganze Schwerpunkt der Darstellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmischen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, sondern *εἰς τὰ ἐναντία*, in das Gegentheil ihre Bewegung umwendend, sich fortsetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen“ (*πολλαὶ φθοραί*) gesprochen wird, die bei diesem Wendepunkt unter Menschen und Thieren durch Feuer und Wasser angerichtet werden (viele Menschen überleben sie aber auch nach der platonischen Stelle selbst), so ist dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der sinnlichen sich an den ägyptisch-mythischen Stoff anschmiegenden und ihn speculativ auslegenden Darstellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit selbst, wie bei Plato geschieht, der Atreus-Mythus mit dieser periodischen Palingenesie irgendwie verknüpft war, ist eine andere und unentschieden bleibende Frage, die ich selbst entschieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein so großer Heraklitiker war, daß man von ihm sagte, er habe des Ephesiers Werk auswendig gelernt (s. § 33.) — merkwürdige Ausdrucksweise bei Erwähnung dieses Mythos mich etwas schwankend machte, Orest. v. 1006 [1]).

ἑπταπόρου τε δρόμημα Πελειάδος
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daselbst vom goldenen Zeitalter sagt, ist offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen Zweck des Politikus und auch lose genug hinein verwoben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklit's ist, und jetzt erst mit dieser Analyse der platonischen Darstellung im Politikus glauben wir die Untersuchung über die *ἐκπύρωσις* abgeschlossen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitische Physik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologisirenden“ [1]) Form geworfen, das in

1) Wenn aber auch die Kenntniß der bei Herodot II. c. 142 erwähnten ägyptischen Tradition, so glaube ich, daß doch keinesfalls das astronomische Ver-

dieser Hinsicht im ontologischen Theile Gesagte weiter bestätigt und endlich den oben vindicirten Antheil Heraklit's am Timaeus, in welchen Plato blos soviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darstellung des heraklitischen Philosophems hinübernimmt, als er eben für seine eigene Physik gebrauchen kann, außer Zweifel gesetzt zu haben. —

Da sich aber hierbei zugleich von selbst vielfache nähere Blicke in das zwischen Plato und Heraklit bestehende Verhältniß ergeben haben, zumal auch gerade da, wo sie Beide mythisirend auftreten, so wird es hier am Orte sein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur scheinbar fernabliegende platonische Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitischer Basis fußt, sich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironisch zu ihr verhält, sondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend sie in schönster Weise weiter entwickelt und somit Analogie wie Unterschied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die schöne Stelle im Phädrus p. 245 sqq. über die Seele. Plato beginnt: „Alles, was Seele ist, ist unsterblich; denn das Immerbewegte ist unsterblich, das aber ein Anderes Bewegende und von einem Andern Bewegte hat, wie es eine Ausruhe von der Bewegung hat, auch eine Ausruhe vom Leben. Nur also das Sichselbstbewegende, welches daher niemals sich selbst verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu sein, sondern ist auch allem Anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Princip) der Bewegung"; „*πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*". Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I. p. 123 u. § 5. gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklit's von der Seele bei Aristoteles[1]) de anima, I, c. 2., so sieht man, daß so weit nur noch reinster, ich möchte sagen, fast wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger ist dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Princip (der Anfang, *ἀρχή*) ist also ein Ungewordenes; aus ihm muß alles Werdende werden, es selbst aber auch nicht aus Einem (cf. Cratylos p. 412 D. und oben

---

ständniß derselben, das Lepsius, Chronologie p. 190 sqq., Plato vindicirt, für Heraklit in Anspruch wird genommen werden können. Heraklit hat sich jedenfalls mit der physisch-speculativen Auslegung begnügt.

1) *Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν κτλ.* — — *τὸ δε κινούμενον κινουμένῳ γνώσκεσθαι*; vgl. § 33.

p. 19 sqq.). Denn wenn das Princip aus irgend etwas würde, so würde nichts mehr aus dem Princip; wenn es aber umgeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein; — — so kann also das Princip der Bewegung, das Sichselbstbewegende, unmöglich weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammenfallend stehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch sie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (*ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται*)". Es klingt hier fast wörtlich dieselbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg — und dieser ist ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieser Drohung, wie sie Plato selbst im Theaetet (s. oben p. 114) mittheilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch sich selbst Bewegte sich als unsterblich erwiesen hat, so wird auch, wer dies für das Wesen und den Logos der Seele (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*) ausgiebt, sich nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (*ἔξωθεν*; so kommt aber auch bei Heraklit dem menschlichen Körper die Seele zu, s. § 13.), heißt unbeseelt, welchem es aber von innen und aus sich selbst kömmt, heißt beseelt, als wäre dieses eben die Natur der Seele. Wenn dieses aber so ist, daß nichts anderes das Sichselbstbewegende ist, als die Seele, so muß nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich sein". Doch genug, sagt Plato, über die Unsterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Wesen.

Zunächst nun vergleicht er sie mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespanns und seines Führers, der Vernunft. Dieser Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits seinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitischen Philosophie hinaus. Dann aber beginnt er also die Grundlage seiner symbolisch-bildlichen Schilderung: „*Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ*". „Alles, was Seele ist, durchwaltet das Unbeseelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in andern Gestalten werdend; die vollkommene aber und befiederte wandelt nach Oben und durchwaltet die gesammte Welt, die entfiederte aber wird herunter getragen (*φέρεται*), bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend ꝛc.

Wir haben schon bei der Analyse der Darstellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Bd. I. p. 124) Bericht des Aeneas Gazaeus (p. 5. ed. Boiss.) Bezug nehmen müssen, der indeß hier wegen ihres selbst wört-

lichen Zusammentreffens mit der gesammten uns jetzt beschäftigenden platonischen Stelle sowohl nach ihrem schon angeführten als noch folgenden Theil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἔλπιδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, sagte, daß eine Wanderung der Seele nach Oben und Unten vor sich gehe. Da es aber Mühsal für sie sei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und Oben mit dem Gotte dieses All zusammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, so werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entstehung (— sinnliche, indem sie einen Körper findet —) nach Unten getragen" [1]).

Diese mythisch-symbolische Darstellung Heraklit's, nach welcher die Seelen, indem sie dem die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen werden, ist es also, welche Plato im Phädrus seiner mythischen Darstellung, sowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man sieht in selbst wörtlich übereinstimmender und bezugnehmender Weise zu Grunde legt und sie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweisen für das Weitere auf den Phädrus selbst hin, da es unnöthig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu setzen. Plato entwickelt diese Grundlage in der Hauptsache also fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus. Ihm folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet. Wenn sie aber nun die höchste Bahn des Himmels ganz steil hinauf fahren, gehen der Götter Rosse zwar leicht, die andern aber zieht die Schwere zur Erde, wenn sie nicht sehr gut erzogen sind von dem Führer, wodurch der äußerste Kampf für die Seele entsteht.

Die Unsterblichen aber, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind und nun sich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels stehen, reißt sie der Umlauf mit sich fort (*περιάγει ἡ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichste Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseina der

1) Vgl. die vielen heraklitischen Parallelen in §§ 8. u. 9. und auch die Stelle (s. Bd. I. p. 274) des Plutarch über die zum Antheil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὥςπερ ἀναθυμίασιν* führenden Dämonen oder Seelen.

gesetzte physische Theorie Heraklit's [1]) durch) und sie schauen nur den überhimmlischen Ort.

Hier schauen sie nun das wahrhaft Seiende, aber das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen wird nur von der Seele Führer, der Vernunft, geschaut, bis sie der Umlauf im Kreise (*ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά*) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In diesem Umlauf aber erblicken sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, nicht aber die von dem Endlichen, sondern von dem, was das wahrhaft Seiende (*ὅ ἐστιν ὂν ὄντως*) ist, und erquicken und stärken sich in dieser Anschauung des an und für sich Wahren. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (*θεῷ ἑπομέμη καὶ εἰκασμένη*), das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußern Ort und so den Umlauf vollenden, aber von ihren Rossen geängstigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben sich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sehend und anderes wieder nicht. Die andern alle wollten zwar auch nachstrebend nach Oben folgen (*τοῦ ἄνω ἕπονται*), konnten es aber nicht, und nun entstand einander tretend und stoßend Getümmel und Verwirrung und Angstschweiß unter ihnen und viele verlieren das Gefieder durch die Schuld schlechter Führer. Das Gesetz der Adrasteia aber ist dieses: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächsten periodischen Umlauf (*περιόδου*) keinen Schaden; die aber ihr Gefieder beschädigt haben und zur Erde fallen, diese durchlaufen nun den Cyclus der Zeugungen in bestimmten Abschnitten, jede, jenachdem sie mehr oder weniger gesehen, in einen bessern oder schlechtern Mann eingepflanzt werdend. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingenesien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch gesagt ist, daß dorthin, woher jede Seele kommt, sie nicht unter zehntausend Jahren zurückkehrt, in der Zwischenzeit aber nur die Seele des Philosophen befiedert werden kann, wonach also hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntausend Jahre angenommen erscheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu thun, das Interesse an dieser seiner mythisch-symbolischen Darstellung nur noch wächst, wenn sich jetzt ihre organische Entstehung aus der speculativ-physischen Theorie des Ephesiers herausgestellt und klar gezeigt hat, wie er von den symbolisch-speculativen Dogmen Heraklit's nur als von einer Grundlage — einer verschwindenden und dennoch überall festgehal-

1) Vgl. oben p. 114 sqq. p. 119 sqq.

tenen Grundlage — ausgehend, sie weit über sich hinaushebt. Dies ist zunächst schon in den Zügen des Bildes selbst der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunstganzen, einem bewußt und frei geschaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält sich nicht frei in seinem symbolischen Darstellen; er kann, wie früher genugsam als bei ihm immanent nothwendig nachgewiesen worden, über die sinnlich-symbolische Darstellung, welche die marternde Schranke seiner Philosophie, die nothwendige Grenze seines über sie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objectiven Sein noch verwachsenen Gedankens bildet, nicht hinfort. Darum ist er über die naturwüchsige mythische Darstellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythische Stoff hat sich bei ihm zur bloßen, seinen Gedanken bedeutenden Darstellung zusammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von seinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er so oft mit den Bildern derselben wechselt. Zur mythischen Darstellung des Platon aber, die kunstmäßig frei in ihrem Stoffe waltet, — zum Kunstmythos ist er noch nicht gekommen. Dieser Unterschied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß während Plato frei sich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewisser Weise noch mit der Sache verwachsen wäre. Dieser Unterschied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor. Für Plato ist die Bewegung der Seele selbst, der Umlauf, den sie mit den Göttern über den überhimmlischen Ort vollbringt, nur ein bloßer Vergleich, eine bildliche Einkleidung dafür, daß sie sich in die Anschauung des wahrhaft und an und für sich Seienden, in die Erkenntniß der in sich ruhenden Ideen, der Urbilder des Seins versenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit theilhaftig wird. Darum kann er dies Bild so consequent ausarbeitend gestalten. Bei Heraklit dagegen ist die unablässige Bewegung der Seele, ihr beständiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegentheil, noch die Sache selbst; ihm ist dieser reine, in der objectiven physischen Welt gleichfalls, aber gehemmt, vorhandene Wandel in der That das Princip aller Vernunft und Erkenntniß (vgl. § 33 sqq.); er weiß noch von keiner durch die subjective Dialectik des Geistes vermittelten Erkenntniß, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur symbolisch-physischen Darstellung der Sache, daß die Seelen, die diesen reinen Zeuswandel nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne sich in dem concreten Reichthum der platonischen Züge ergehen zu können.

Nach dieser Analyse der Stellen im Timäus, im Politikus und Phaedrus und dem was sich über das Verhältniß Plato's zu Heraklit gerade in Bezug

auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I. p. 122, 1.), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von Heraklit's Weisheit beflügelt Plato zu der Erkenntniß des Ueberirdischen (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgedrungen sei". Diese der bisherigen Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialectisch-genetische Verhältniß des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Aeußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Plato's, wie wir gesehen haben, zum großen Theile — und vielleicht in noch größerem Maaße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in Bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in Bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im Ganzen höchst analoge speculativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im Einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Herakleitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Uebereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns analysirte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Ephesiers ihren Grund habe, de insomn. p. 140 ed. Petav.: *Ὁλκαῖς οὖν φυσικαῖς, ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις, τό, τε αὖ ξηρὴ ψυχὴ σοφὴ, πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τεῖνον εὑρισκομένον*; durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach Oben getragen und dies sei das Gefieder der Seele und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trockene Seele die weise" (vgl. § 9.).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die cyclischen Palingenesien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zu Grunde liegend nachgewiesen worden ist [1]), so wird es hiernach,

1) Lepsius, Chronol. der Aegypter I. p. 196.

außer allem, was bisher schon in seiner Theorie der kosmischen Generation und der cyclischen Wiedergeburt der Leiber auf diese Periode so deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu sein scheinen können, wenn dem Epheser in dem ersten der untergeschobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — also der bestimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — sich vollbringende Palingenesie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Fluth oder Umwandlung in Wasser nachgewiesen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Aegyptern, ihnen zugleich das Symbol der Ueberschwemmung des Niles ist, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (s. Horapollo Hierogl. II, c. 35 u. 34.), wie er ja auch auf den Monumenten fast immer über einer Trinkschale, dem Symbole der Ueberschwemmung stehend erscheint. Und ganz eigenthümlich klingen die Worte Horapollos hierbei ib. c. 34.: „*πλημμύραν δὲ, ἐπειδὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον οὐ μηδέν ἐστι πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος.* Der weitere Verlauf der Stelle ist verdorben. Am Anfang derselben aber bereits sagt Horapollo von den Aegyptern (*ψυχὴν δέ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσαν βουλόμενον γράψαι ἢ πλημμύραν, φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσι*), sowohl die Seele, die einen langen irdischen Kreislauf vollbringe, als auch die Ueberschwemmung bedeute der Phönix, — und so erscheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Gestirne und der Dinge (cf. Horap. II, 57.), so auch die Seele und ihr nach Heraklit sie in den irdischen Kreislauf ziehendes Feuchtwerden in dieses merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausspruch des Himerius sogar in einem noch tieferen Sinne wahr sein dürfte, als er selbst dabei gedacht haben mag, — das dürfte sich vielleicht in §§ 35 — 37. durch Betrachtung des innersten genetischen Verknüpfungs- und Uebergangspunktes beider Männer herausstellen.

§ 27. Ueber die Oertlichkeit der *ὁδὸς ἄνω κάτω* oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Oertlichkeit oder Nichtörtlichkeit der heraklitischen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von Niemand bestritten werden können, daß das wahrhafte Princip der heraklitischen Bewegung, wie wir dies überall nachgewiesen haben, weder eine Ortsbewegung, noch eine Veränderung und Fluß, sondern ganz bestimmt zunächst: Umschlagen ins Gegentheil war. Dies ist seine principielle Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (s. § 33.) ganz richtig sagen wird, jeder und aller sinnlichen Bewegung Ursache war.

Aber man kann nun fragen, wie sich zu dieser Bewegung die *ὁδὸς ἄνω κάτω* verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächst auszudrücken scheint, darstellt.

Auch ist man bisher stets der Ansicht Schleiermacher's gewesen, daß die *ὁδὸς ἄνω κάτω* der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde und rückwärts, eine solche örtlich-abgestufte Bewegung darstellen solle. Um nämlich den Weg nach Oben und Unten zu einer solchen zu machen, hat sich Schleiermacher die Sache so gedacht, daß Heraklit die obern Schichten der Luft zum Feuer (*πρηστήρ*), die untern feuchten dagegen zum Meer (*θάλασσα*) gerechnet habe. Und gewiß sind diese beiden Annahmen Schleiermacher's auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgesetzt. Also, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Wasser eine örtliche Bewegung nach Unten, ebenso die von Wasser in Erde, und umgekehrt war das Uebergehen von Erde in Wasser eine örtliche Bewegung nach Oben, und ebenso das von Wasser in Feuer, so daß (Schl. p. 368) „jedem verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung" zukomme. —

Zwar soviel würde man, wie schon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß sofort zugeben, daß, wenn die Frage nun so gestellt würde: wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer in Erde ꝛc. um, weil sie sich nach Unten bewegen, oder vielmehr bewegt sich das Feuer nach Unten, weil es sich in Wasser umwandelt u. s. w., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere sein kann. So daß also jedenfalls das Umwandeln ins Gegentheil die wahre und principielle Bewegung Heraklit's bleibt und dieselbe nur, mindestens im elementarischen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden örtlichen Bewegung als ihrer Wirkung begleitet ist. Anders denkt sich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie schon seine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daselbst dem Simplicius macht, weil dieser (in Phys. f. 310. a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung schlechtweg als die erste principielle Bewegung bei Heraklit setze. —

Hierbei, daß die Ortsbewegung also jedenfalls nur eine begleitende Folge jener andern ist, könnten auch wir uns für die von uns dem gesammten System des Ephesiers vindicirte Bedeutung: als der consequenten Durchführung des Gedankens der processirenden Identität des Gegensatzes, oder des Werdens als des Umschlagens eines jeden seiner beiden sich entgegengesetzten und dennoch mit dem andern identischen Momente in sein strictes Gegentheil, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber sowenig wir dessen auch etwa im Interesse unserer Gesammtdarstellung benöthigt wären und so großen Widerspruch wir uns auch, wie wir im Voraus sehen, dadurch zuziehen dürften, so halten wir uns doch nichtsdestoweniger für verpflichtet, die sehr starken Zweifel, die wir gegen jede Auffassung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgestuften Bewegung hegen, so sehr auch der Name zu Gunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche diese Zweifel in uns hervorgerufen haben, sind gar viele und wie wir glauben kaum zu beseitigende.

Denn zunächst ist die heraklitische Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und absteigenden geraden Linie, wie doch in der Auffassung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgestuften enthalten zu sein scheint, sondern seine Bewegung ist die des Kreises. Wir haben dies überall so ausdrücklich hervortreten sehen, daß es überflüssig wäre, darauf nochmals zurückzukommen [1]).

---

1) Man vgl. zu den oben p. 119 sq. und in den Noten daselbst, sowie p. 215 bezogenen Orten noch die bald (p. 249) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo

In einem Kreis und in einer Kreisbewegung giebt es aber schon gar kein wirklich festgehaltenes und abgestuftes Oben und Unten mehr, so daß dieser Ausdruck schon hiernach nicht mehr Sache, sondern nur noch Bild sein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach Oben und Unten" eine örtlich-abgestufte Bewegung bedeuten, so müßten nothwendig und unleugbar die Stufen dieses Weges der sinnlichen Orts-Anschauung entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitischen Wege nach Oben über der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die sinnliche Anschauung tiefer als die Erde liegt. Dieser peremtorische Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die untern Luftschichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch nicht widerlegt. Unterscheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Wassermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftschichten wären freilich viele Phänomene der sinnlich-örtlichen Anschauung mit der Abstufung des heraklitischen Weges nach Oben und Unten in Uebereinstimmung gesetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der sinnlichen Anschauung, so auch in der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine Bewegung nach Unten wäre, oder etwa aus der Erde in die Luftschichten des Meeres aufsteigende Dünste, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach Oben wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, so wären es doch ebensoviele und solche, die sich der Anschauung des Ephesiers unmöglich entziehen konnten, auch nicht. Ihm, dem Küstenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechselwirkung, die zwischen der Erde und der tiefer liegenden Wasserschicht des Meeres schon für die sinnliche Anschauung selbst, geschweige denn für sein eigenes System stattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresstrand sich mählich in Wasser auflöst, so war dies und mußte dies nach seinem System eine Umwandlung der Erde in Wasser sein. Aber da diese Auflösung sich ja nicht durch die Luftschichten des Meeres hindurch vermittelt, sondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden Wasserschichten übergeht, so war also diese Umwandlung für die örtliche Anschauung eine Richtung nach Unten, in seiner *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist sie dagegen eine Stufe des Weges nach Oben. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande absetzend Erde

---

es von der *μεταβολή* der Elemente in einander heißt *καὶ ὡςαύτως κύκλον ἀμείβει*; vgl. die Noten zu p. 117 und p. 140 (ac semper redeunt in circulum) und Bd. I. p. 88 sqq. sowie den ganzen § 26.

producirt, so ist dies, der örtlichen Anschauung zufolge, eine Richtung nach Oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach Unten war. Ebenso erscheint der bei dem Verlöschen der Flamme aufsteigende Dampf für die Anschauung als Richtung nach Oben, während er in der *ὁδ. ἄν. κάτ.* eine Bewegung nach Unten war ꝛc.

Es finden also bei näherer Betrachtung die erheblichsten, mit der sinnlichen Ortsanschauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen Statt, daß sich Heraklit seine *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich als eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht haben sollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem Bd. I. p. 172 sqq. erörterten Fragmente den Weg nach Oben und Unten für identisch, Oben und Unten für dasselbe erklären können? Denn wenn man diesen Weg als eine **örtlich**-abgestufte Schichtenreihe auffaßt*), so wird man freilich niemals, wie Heraklit doch gethan, Oben und Unten für identisch erklären können.

Zu diesen in der Sache selbst gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine solche örtliche, die qualitative Umwandlung stets begleitende Bewegung durch örtlich-abgestufte Schichten ausdrückt, so daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukam, dann war sie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der gesammten Philosophie des Ephesiers, so doch jedenfalls der absolute Mittelpunkt und das Hauptgesetz seiner Physik. Denn diese, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abstufungsbewegung mußte dann die Gestaltung und Erklärung aller Einzelheiten des gesammten Kosmos und seiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall gewesen wäre, wie so kommt es, daß uns weder Plato noch Aristoteles dieses eigentlich physikalische Hauptgesetz des Ephesiers, ja selbst nur den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω*, irgendwo vorführen und besprechen, obgleich Plato (s. Bd. I. p. 284, 1.) diese heraklitische Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, sehr wohl kennt? Dies ist, wie wohl einleuchtet, dann sehr erklärlich, wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* nur ein eben solches irgendwie zu erklärendes Bild des

*) Wie fremd diese Auffassung dem Ephesier ist, zeigt jetzt am sinnfälligsten wieder das neue Fragment Bd. I. p. 175 in der Note, sowohl durch den Vergleich dieses Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daselbst das Oben und das Unten selbst eines und dasselbe genannt werden (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό*).

Ephesiers war, wie seine Harmonie, sein Krieg ꝛc., kurz, wenn sie nur ganz dieselbe Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der That als das Hauptgesetz der heraklitischen Bewegung Verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt sich immer mit sich selbst“ (siehe § 2.).

Aber wenn zu diesem Gedanken die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit auch noch den prägnanten Zusatz örtlich-abgestufter Bewegung hinzugefügt hätte, so ist das übereinstimmende Schweigen von Plato und Aristoteles unbegreiflich.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von diesen, wo doch das eigene Schweigen Heraklit's selbst so beredt spricht! In der That sind uns ja bei Clemens (§ 20.) die Bruchstücke erhalten, in welchen der Ephesier den Elementarproceß selbst lehrt!

Die Umwandlung des Feuers in Wasser, dieses in Erde ꝛc., ist in denselben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient sich der Ephesier dabei nicht der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, ja er bedient sich keines Wortes, das irgendwie auf eine örtlich-abgestufte Bewegung hindeutet! Seine Ausdrücke sind *ἁπτόμενον, σβεννύμενον, τροπαί, ἥμισυ . . ἥμισυ, διαχέεται, μετρέεται* und nicht ein Wort, was einer Ortsbewegung ähnlich sieht.

Ist es nicht klar, daß man mit Unrecht stets weit mehr auf die Berichterstatter, und zwar die Berichterstatter seit stoischer Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte des Ephesiers selbst, wenn man in dem Elementarproceß Heraklit's an eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau stimmt es nicht mit alle diesem überein, daß auch die Berichterstatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich gerade da bedienen, wo es sich von der Seelenlehre des Ephesiers oder doch von metaphysischen Begriffen überhaupt, als wo es sich von der Elementarlehre handelt*). Man zähle

*) Da dies immer ganz merkwürdigerweise übersehen worden ist (Zeller p. 484 meint sogar umgekehrt, daß die Anwendung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* auf die Seelen nur eine Uebertragung der Berichterstatter sei), so mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (siehe Bd. I. p. 86 sq.) mit den „*λόγους αντιλογικούς*“ in Verbindung bringt, daß weder etwas von den *πραγμάτων* noch *λόγων* fest bliebe, sondern *πάντα τὰ ὄντα ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται.* Ebenso ganz allgemein Plato Phileb. p. 43. A.: *ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω ῥεῖ.* Noch deutlicher der Heraklitiker (siehe Bd. I. p. 167, 1.) *πάντα γὰρ θεῖα καὶ ἀνθρωπίνα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος*; nicht weniger bezeichnend Lucian (siehe Bd. I. p. 244) *ἐστὶ τωυτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μίκρον ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα.* Am deutlichsten und bestimmtesten die Stelle (siehe Bd. I. p. 131) des Plotinus: *Ἡράκλειτος — — ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπών*, hier

und wäge die Stellen über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und man wird vielleicht mit Ueberraschung finden, daß außer offenbar auf stoische Quellen zurückgehende Schriften, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich nur sehr selten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in solchen, die aus stoischen Quellen schöpfen, ebensosehr und noch öfter auf die Seelenlehre, als auf den Elementarproceß.

Selbst die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9., welche eigentlich die wichtigste und hauptsächlichste über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bildet, da sie uns die explicirteste Auskunft über dieselbe giebt, — was sagt sie denn? Spricht sie daselbst zunächst von einer örtlich-abgestuften Bewegung? Stellt sie diese *ὁδὸς ἄνω κάτω* auch nur als gerade hauptsächlich die Bezeichnung des Elementarprocesses bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns schon wiederholt darüber gewundert, daß gerade diese so durchsichtige Stelle niemals besser gewürdigt worden ist. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, sondern sie beginnt damit, daß es zwei entgegengesetzte Momente gebe, und von diesen (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δὲ*) heiße das zur Genesis — zum sinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengesetzte, Uebereinstimmung und Friede — und das Umschlagen dieser beiden Gegensätze ineinander sei der Weg nach Oben und Unten und die Welt werde in Gemäßheit desselben „*καὶ τὴν μεταβολὴν* (von *ὁμολογία* und *πόλεμος*) *ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην* (es ist ganz gleichgültig, ob man *ταύτην* auf *μεταβ.* oder *ὁδ.* bezieht).

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* hat also bereits in diesen Worten eine vollständig erschöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphysische Bestimmung, als das Umschlagen der beiden Gegensätze des zum sinn-

---

wird also eine ganz bestimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegensätze in einander habe Heraklit genannt (*εἰπὼν*) den Weg nach Oben und Unten. Diese Formel bedeutet also nur, wie alle jene Stellen und so viele andere bestätigen: die speculative umschlagende Identität der metaphysischen Gegensätze überhaupt, und hat nichts speciell elementarisches; sie wendet sich hierauf nur ebensogut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erscheint dort diese Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* sogar als von Heraklit direct von der Seelenlehre — aus der er auch daselbst Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugniß ist uns sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als seines scharfen philosophischen Verständnisses eines der wichtigsten, welches es geben kann. Auch stimmt damit sehr wohl, daß, während die Elementarbruchstücke des Ephesiers selbst nichts von einem *ἄνω* und *κάτω* enthalten, fast alle Zeugnisse über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8. u. 9. betrachtet haben, seine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein *ἄνω* und *κάτω* erscheinen lassen, Zeugnisse, die oft, ohne direct anzuführen, doch wörtliche Anführung in sich enthalten.

lichen Sein führenden Momentes und seines Gegentheiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I. p. 125—130; p. 177 sqq. Bd. II. p. 136 sq.). Und jetzt erst wird, und zwar auf die plumpste Weise hinzugefügt: „Denn verdichtet (*πυκνούμενον*) trete das Feuer zu Wasser zusammen (*συνιστάμενον*) ꝛc. und das sei der Weg nach Unten [1]), und dann werde wieder die Erde aufgelöst und das sei der Weg nach Oben". — Das war in der That der stoische Weg nach Unten und Oben, dessen auf Mißverständniß und Begriffsverwirrung beruhender Unterschied von dem heraklitischen sich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf diese nachgefügte zweite Erklärung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* kann sich Niemand berufen wollen und wir hatten das Recht, sie plump zu nennen, da ja anerkanntermaßen die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus fremde und stoische ist. Die erste Definition dagegen, in welcher so deutlich der metaphysische Gedanke dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit hervortritt, ist offenbar die richtige, und wenn das ist, so begreift sich freilich, daß und wie auch der physische Elementarproceß sich bei ihm dieser Gedankenbestimmung gemäß vollziehen muß, aber eine specifische und ausschließliche Beziehung auf einen örtlich-abgestuften Elementarweg liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor. — Und Simplicius gerade a. o. a. O. (in Phys. f. 310), wo er selbst in den Irrthum der Ortsbewegung als des heraklitischen Princips verfällt, was sagt er denn? „Auch die, welche nur Ein Element und Ein Princip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, setzen die Ortsbewegung als die erste. Denn — die Verdichtung und Verdünnung zeigen auch eine örtliche Bewegung an". Um also die Ortsbewegung bei Heraklit herauszuconstruiren, beruft sich Simplicius nicht auf den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der also selbst ihm keinen Beleg dafür zu enthalten schien, sondern lieber auf den anerkannten groben Irrthum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundstoff unterstellt wäre! Daß er sich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitische Bestimmung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* berief, kann in Uebereinstimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben bestärken, daß diese Form bei Heraklit, wie so viele andere Bilder, eine Darstellung seines Gesetzes der in das Gegentheil umschlagenden Bewegung, aber keineswegs eine specifische oder auch nur eine vorzugs-

1) Selbst in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und schlechte stoische Auffassung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitisch *ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κάτω .. ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός*, als wären das so getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. zu p. 244.

weise Darstellung seines Elementarprocesses war, wie uns dies schon die eigenen Bruchstücke des Ephesiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterstellung jener örtlich-abgestuften Bewegung uns weder Plato noch Aristoteles jemals diesen Centralpunkt heraklitischer Physik hervorheben. Aber nicht nur das — sondern Aristoteles widerspricht sogar dieser Annahme ausdrücklich, denn er sagt Ausc. Phys. VIII, 3. p. 253. Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, sondern daß Alles und immer sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl diese nicht bestimmten, welcherlei Bewegung sie meinten, oder ob alle Arten u. s. w.“ Und was das Gewicht dieser Stelle betrifft, da thun wir wohl am besten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme, mit welcherlei Bewegung Alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt sich also nicht denken, daß Aristoteles schon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos *ὁδὸς ἄνω κάτω* unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, so haben wir gerade heraus zusagen, kein einziges wahrhaft heraklitisches Wort mehr übrig und es ist gar nicht abzusehen, was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwickelung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen, Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen, als wir irgend zu fürchten wagten“.

Schwer fallen diese Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in seinem Sinne! Der Stagirit hat sich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitischer Lehre erwiesen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Aristoteles das Werk des Ephesiers so wenig gelesen haben sollte, kommt Schleiermacher umsomehr mit sich selbst ins Gedränge, als er anderwärts den Aristoteles seine Meteorologie hauptsächlich aus dem Ephesier entnehmen läßt. Ebenso ist nicht im Mindesten zu zweifeln an der Echtheit dessen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen sich hier Schleiermacher gezwungen sieht, deutlich, daß eben seine Auffassung der

ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzüngelnde Waagschaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns §. 12[1]): „*Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι' ὅλης*[2]) *ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων*[3]) *ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον*[4]), *ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡςαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν*“. Die gesammte sich durch Alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwickelung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der *μεταβολή*“! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische *μεταβολή* der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwickelung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der *μεταβολή* in einen solchen, sich direct ausschließenden, Gegensatz bringen können, wenn die *μεταβολή* bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine *διέξοδος κατὰ τόπον* gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptsache ganz wie der Ephesier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwickelung nicht nach der Ortsbewegung, son-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

2) Wie Heraklit sagt *πᾶσα διὰ πάσης.*

3) Vgl. über das *κρείττων* der unsichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz speciell in dem heraklitischen Sinn und in der heraklitischen Function gebraucht.

weise Darstellung seines Elementarprocesses war, wie uns dies schon die eigenen Bruchstücke des Ephesiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterstellung jener örtlich-abgestuften Bewegung uns weder Plato noch Aristoteles jemals diesen Centralpunkt heraklitischer Physik hervorheben. Aber nicht nur das — sondern Aristoteles widerspricht sogar dieser Annahme ausdrücklich, denn er sagt Ausc. Phys. VIII, 3. p. 253. Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, sondern daß Alles und immer sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl diese nicht bestimmten, welcherlei Bewegung sie meinten, oder ob alle Arten u. s. w.“ Und was das Gewicht dieser Stelle betrifft, da thun wir wohl am besten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme, mit welcherlei Bewegung Alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt sich also nicht denken, daß Aristoteles schon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos *ὁδὸς ἄνω κάτω* unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, so haben wir gerade heraus zusagen, kein einziges wahrhaft heraklitisches Wort mehr übrig und es ist gar nicht abzusehen, was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwickelung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen, Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen, als wir irgend zu fürchten wagten“.

Schwer fallen diese Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in seinem Sinne! Der Stagirit hat sich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitischer Lehre erwiesen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Aristoteles das Werk des Ephesiers so wenig gelesen haben sollte, kommt Schleiermacher umsomehr mit sich selbst ins Gedränge, als er anderwärts den Aristoteles seine Meteorologie hauptsächlich aus dem Ephesier entnehmen läßt. Ebenso ist nicht im Mindesten zu zweifeln an der Echtheit dessen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen sich hier Schleiermacher gezwungen sieht, deutlich, daß eben seine Auffassung der

ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzüngelnde Waagschaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns §. 12[1]): „*Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι' ὅλης*[2]) *ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων*[3]) *ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον*[4]), *ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν*“. Die gesammte sich durch Alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwickelung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der *μεταβολή*“! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische *μεταβολή* der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwickelung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der *μεταβολή* in einen solchen, sich direct ausschließenden, Gegensatz bringen können, wenn die *μεταβολή* bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine *διέξοδος κατὰ τόπον* gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptsache ganz wie der Epheser uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwickelung nicht nach der Ortsbewegung, son-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

2) Wie Heraklit sagt *πᾶσα διὰ πάσης.*

3) Vgl. über das *κρείττων* der unsichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz speciell in dem heraklitischen Sinn und in der heraklitischen Function gebraucht.

Der Himmel selbst kreist in diesem System beständig um die Erde, ist bald oben, bald unten. Auch die menschliche Seele empfängt ihre immer neue Substanz immer nur aus diesem das All umkreisenden Proceß (deswegen sagen die Berichterstatter, sie empfinge sie aus dem *περιέχον*); in der Aufnahme derselben in sich besteht die feurige Entzündung des Menschen (§ 30.), ohne daß er deshalb doch selbst seinen Platz verläßt.

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist somit nur, wie Heraklit sie auffaßt, das Gesetz von der Aufhebung, nicht von der Festhaltung, der Ortsunterschiede!

Sehr richtig ist daher die Ausführung Plato's im Theätet p. 181 sq. über die heraklitische Bewegung, auf die hier hingewiesen werden muß. Sie unterscheidet die *μεταβολή* oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß sich nach der Doctrin des Ephesiers „jedes mit jeder Bewegung immer bewege", und also auch beständige Ortsveränderung in ihr nothwendig enthalten sein müsse; aber er stellt dies eben nur als eine Consequenz der Ansicht des Ephesiers dar [1]) und zeigt deutlich genug, daß nach der eigenen unmittelbaren Auffassung Heraklit's seine Bewegung und seine *ὁδὸς ἄνω κάτω* eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegentheil sei; daß nach der absoluten Unruhe dieser Theorie auch örtliches Feststehen in ihr nicht geduldet werden könne, daß aber niemals von Heraklit selbst die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein örtlich-abgestuftes Bewegungsgesetz, welches, wie Schleiermacher insofern sehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele seiner Physik

---

1) Sokr.: „— — Dieses nenne ich also die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden (*ἀλλοίωσις*) und die Ortsveränderung.

Theod.: Und mit Recht.

Sokr: Haben wir nun also diese Eintheilung gemacht, so laß uns nun mit Denen reden, die da sagen, daß Alles bewegt werde, und sie fragen: Sagt ihr daß Alles auf beide Weise bewegt werde, sowohl den Ort ändernd als auch anderswerdend oder nur Einiges auf beide, Anderes aber auf einerlei Art.

Theod.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu sagen, ich glaube aber sie werden sagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigstens wenn Sie das etwa nicht wollten, so müßte Ihnen ja Bewegtes erscheinen und auch Feststehendes und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daß Alles sich bewegt, als daß Alles feststeht" ꝛc. Niemals konnte doch Plato, statt sich einfach auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu berufen, so Consequenzen-entwickelnd und erst auf Folgerungen hindrängend sprechen, wenn schon Heraklit selbst die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein System abgestufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

und aller Erklärungen des Einzelnen hätte sein müssen, hingestellt worden ist.

Die wahre heraklitische Bewegung vielmehr, von welcher auch die *μεταβολή* nur eine Folge ist, ist, wie in unsrer gesammten Darstellung überall nachgewiesen wurde, das beständige Auseinandertreten des Einen in die sinnlichen Unterschiede und das Rückgehen dieser Unterschiede aus ihrem sinnlich-bestimmten Dasein in die ideelle Einheit. Es ist diese Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Centrum heraklitischer Philosophie vorgeführt wird und aufs deutlichste in den beiden von ihm citirten Bruchstücken enthalten ist, „*διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*", „das Auseinandertretende geht immer mit sich zusammen", oder wie Plato im Symposion citirt, „*τὸ ἓν γάρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρης* (s. § 2 und Bd. I. p. 177. 209 sqq.).

Merkwürdigerweise sind aber gerade diese Bruchstücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit sich selbst zusammengehende Eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle Eine, oder das kosmische Feuer (s. § 18.) ist, sondern, was hiermit zusammenhängt, man hat stets das „Auseinandertreten" (*διαφερόμενον*) für die dem Wege nach Oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zusammengehen oder sich Einigen mit sich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach Unten entsprechende Bewegung, also für eine Art von Verdichtung gehalten. So z. B. Ritter p. 130, der, indem er das erstere Bruchstück aus Platon anführt, sagt: „Denn durch Zusammentreten Entgegengesetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge". Und ebenso Brandis p. 150: „Diesen Proceß des Werdens beschrieb er daher als Weg nach Unten und Oben, wobei er ohne eine Vierheit von Grundstoffen vorauszusetzen, wahrscheinlich annahm, bald das Dichteste im Feuer trete zusammen und werde zur Erde, diese vom Feuer aufgelockert zum Wasser ꝛc., bald, das Feuer verdichte sich stufenweise zur Erde" ꝛc.

Aber es giebt keinen größeren Irrthum, als diesen, keinen, durch welchen man sich principieller das ganze Verständniß des Systems des Ephesiers abschnitte. Dieser Irrthum ist aber in der That gerade mindestens so alt, als die stoische Philosophie. Denn wirklich ist die eben angeführte Ansicht nur die Schilderung der stoischen, niemals aber der heraklitischen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man sich so lange durch die Stoiker und die stoischen Auffassungen und Ausdrücke bei den

Berichterstattern hat täuschen lassen, wo die Fragmente des Ephesiers und sein gesammtes System so klar widersprechen.

Das „Zusammentreten Entgegengesetzter" (welcher? Stofftheile etwa?) oder das Zusammentreten „des Dichtesten im Feuer" als Princip des Weges nach Unten gehen nothwendig wieder auf die Annahme eines stofflichen Feuers als Princip der Dinge und ἀρχή und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung zurück, die man beide (vgl. § 19.) das einemal verwirft und hinterher dennoch festhält. Das wahre heraklitische Princip ist aber nicht das Feuer, sondern der λόγος, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zusammentreten mit sich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi selbst als irrig zugiebt, als ein stoffliches unterstellte. Jenes Eine, das im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, für das der Proceß des sich von sich Unterscheidens und sich mit sich Einigens identisch ist, ist vielmehr das ideelle Eine Heraklit's, das Eine Weise, oder das Eine, dessen Natur es ist, das Andere aus sich zu gestalten (in dem Bericht des Aristoteles, s. oben p. 21 sqq., p. 155 sq.). Es ist nämlich klar, daß dieses im Auseinandertreten (oder sich Unterscheiden) sich mit sich Einigen bei Heraklit sowohl für seinen rein ideellen Proceß oder seinen Zeus ꝛc., als auch für sein kosmisches Feuer, das πῦρ ἀείζωον, gilt.

Der Unterschied ist blos folgender: Für das rein ideelle Eine, den gedachten Proceß, oder die unsichtbare Harmonie, den demiurgischen Zeus ꝛc., ist diese Identität des im sich von sich Unterscheidens sich mit sich Einigens immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (s. die Note 1. zu p. 29, ferner p. 28—43 p. 94 sq. ꝛc.).

Für das kosmische Eine oder den realen Proceß (das immerlebende Feuer, welches aber sowohl maaßvoll verlöschend als sich maaßvoll entzündend ist, also in beidem lebt) ist diese Bewegung folgende: Dies kosmische Eine, das ἕν, wie Aristoteles sagt, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, schlägt sofort in seine Momente, sinnliches Feuer (πρηστήρ), Wasser und Erde auseinander, und es existirt nur in dem Uebergehen derselben in einander. Denn die reine Idee des Umschlagens ins Gegentheil oder der λόγος als real daseiende Existenz gesetzt — giebt zunächst das sinnliche Feuer als die relativ adäquateste Erscheinung dieses Processes. Damit ist aber das sinnliche Feuer, als sofortiges Umschlagen in sein Gegentheil, nur perennirendes zu Wasser werden, wie das Wasser wieder beständig sich Theilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι sagt Heraklit) in Erde und Feuer ist, und die Erde ihrerseits wieder Rückgehen in Wasser ꝛc. Das kosmische Eine

oder das kosmische Feuer, welches ebenso im Verlöschen als sich Entzünden lebt, existirt daher nur in seinem Auseinandertreten oder sich Unterscheiden von sich, durch welches es die unterschiedenen Elemente und die einzelnen Dinge producirt. Aber in diesen Elementen als unterschiedenen hat es keine adäquate Existenz, da jedes derselben immer nur ein besonderes getrenntes Moment seiner Einheit darstellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umschlagen dieser besondern Momente oder Elemente in einander, in der beständig kreisenden Umwandlung des sinnlichen Feuers zu Wasser, des Wassers zu Erde, der Erde wieder zu Wasser und sinnlichem Feuer, in dem Uebergehen dieser Unterschiede in einander vollzieht sich seine wahre Einheit und Existenz. Die beständige Aufhebung jedes dieser Unterschiede, der stete Durchbruch und Rückgang der Elemente in einander realisirt erst wahrhaft jenes kosmische Feuer oder Eine. Und da in der That die Elemente die stete Aufhebung ihres besondern Daseins und ihres Unterschiedes von einander sind durch den beständigen Uebergang in einander, in dem sie sich befinden, so gilt auch von diesem kosmischen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es im beständigen sich von sich Unterscheiden stets in seine Einheit mit sich zusammengeht. Die Bewegung des sich Unterscheidens in seine einzelnen Momente ist auch für dies kosmische Eine steter Rückgang des sich Einigens mit sich. Aber in einer adäquaten Weise kann nun natürlich diese Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterschiedenen Bestimmtheit (Feuer, Wasser ꝛc.) immer nur wieder von neuem in eine solche besondere unterschiedene Bestimmtheit, in ein unterschiedenes Element umschlägt. Darum sagt auch Heraklit von seinem Absoluten, daß es ein „*πάντων κεχωρισμένον*“, ein von „Allem Getrenntes“ sei, somit auch von dem sinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja sonst gar nicht ein von Allem Getrenntes wäre (vgl. § 15.). Aber gerade umsomehr konnte er behaupten, daß sich sein Eines in der That immer im sich Unterscheiden mit sich einige und im sich Einigen mit sich sich von sich unterscheide. —

Daß nun aber wirklich das *διαφερόμενον* in diesem Sinne als ein sich von sich Unterscheiden und somit als dem zur Existenz des Einzelnen führenden Wege nach Unten entsprechend aufzufassen sei, das *ξυμφέρεσθαι* dagegen, weit entfernt ein stoffliches Zusammentreten und somit den Weg nach Unten auszudrücken, vielmehr den beständigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmischen Einen und somit den das Dasein des sinnlichen Einzelnen aufhebenden Weg nach Oben darstellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft systematische

Punkt, seinen vollen Beweis nur durch die gesammte Darstellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des gesammten Werkes hinreichend erhalten[1]), ist übrigens aber auch für sich selbst mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchstück im platonischen Symposion wird dieses *ξυμφερέσθαι* des Einen beschrieben als ein *ξυμφερέσθαι αὐτὸ αὑτῷ*, als ein Zusammengehen des Einen mit sich selbst. Nun entspricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der *ὁμολογία* oder „Uebereinstimmung mit sich", welche bei Diogen. L. IX. 9. neben dem Frieden (*εἰρήνη*) als der heraklitische Name des Weges nach **Oben** angeführt wird*), wie ebensosehr der daselbst als Bezeichnung des Weges nach Unten aufgeführte Streit (*πόλεμος*) dem *διαφερόμενον* entspricht, wenn man es nicht als eine Verdünnung, sondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beste ist, als ein Auseinandertreten in den Unterschied auffaßt. Und ferner: wenn dieses im Sichunterscheiden sich mit sich selbst einigende Eine des Bruchstücks doch offenbar jenes Eine ist, von dem nus Aristoteles de coelo III, 1. sagt, daß es im Gegensatze zu allem andern (*τὰ ἄλλα πάντα*) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende sei (*ἕν τι μόνον ὑπομένειν*), aus welchem das Andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, so wird doch dieses „sich Einigen des Einen mit sich selbst" gewiß nicht die specifische Seite sein, welche jenem, dem „Einen" entgegengesetzten, Andern (dem Sinnlichen) Existenz und Festigkeit giebt, sondern es wird doch offenbar die Seite sein, nach welcher

1) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitischen Bewegung oder die Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* ja gar keine Schwierigkeit haben und etwa über das Wesen der vorsokratischen Physik hinauszugehen scheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu seiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Existenz des Einzelnen durch eine Aussonderung aus seinem Unendlichen, der Einheit des Urwesens, zu Stande kommt. Wie sich Anaximander dieses Urwesen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu streiten. Immer steht so viel fest: es ist ein Unterscheiden des Urwesens von sich, durch welches die endlichen Dinge entstehen. Und immer ist so viel klar, daß Heraklit diese Vorstellung Anaximander's genau in eben demselben Verhältniß einerseits zur organischen Grundlage hat, und andererseits bedeutend weiter entwickelt, in welchem sein Absolutes zu dem Urwesen Anaximander's überhaupt steht; vgl. Bd. I. p. 45 sqq.

*) Jetzt tritt unsere Auffassung der Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφ.* auf das schlagendste bestätigend diese *ὁμολογία* als dem *ξυμφερόμενον* entsprechend und, wie dieses, als das Gegentheil der durch das *διαφερόμενον* ausgedrückten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280 hervor: *Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

dieses Eine im Wechsel des Fließenden sich als die beharrende Idealität desselben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade sich herstellende Einheit dieses kreisenden Wechsels. — Auch wird ja ferner von Heraklit selbst der dem *διαφέρειν* ganz entsprechende Ausdruck *διαχέεσθαι* für das Auseinandertreten des Meeres in sinnliches Feuer und Erde gebraucht, also für die die Unterschiede des sinnlichen Daseins producirende Bewegung (cf. die Anmerkung Bd. I. p. 282). Auch ist ja wohl die Identität des *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον* in jenen Bruchstücken mit dem bei dem Pseudo-Aristoteles klar (s. § 1.) „*συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*“. Hier ist doch aber jedenfalls schon wegen der Analogie des *συμφερόμενον* mit dem vom Zusammenstimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten *συνᾷδον* offenbar, daß das *συμφερόμενον* nicht ein Zusammentreten stofflicher Theile, sondern die Herstellung einer innern Uebereinstimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidenter ist doch durch das daselbst hinzugefügte „und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, daß das Auseinandertreten (*διαφερόμενον*) doch gewiß nicht die Seite sein kann, wie aus Allem (Verschiedenen) Eins wird; sondern im Gegentheil, auch schon der Wortfolge nach erscheint das *συμφερόμενον* ganz richtig als die Seite, wodurch aus Allem Eins wird oder die ideelle Einheit sich herstellt, und das *διαφερόμενον* als die Seite, nach der aus Einem Alles wird, oder diese Einheit in ihre Unterschiede auseinandertritt [1]).

---

1) Ebenso klar, vielleicht noch klarer, ist dies aus dem Bd. I. p. 90 mitgetheilten Bruchstück beim echten Aristoteles *τὸ ἀντίξουν ξυμφέρον κτλ.*, in welchem also an Stelle des *διαφερόμενον* als gleichbedeutend *ἀντίξουν* „sich widerstreitend, entgegengekehrt“ steht. Das *διαφέρειν* ist also bei Heraklit eine solche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegensatz führt. Der Streit oder der *πόλεμος* ist aber bei Heraklit Erzeuger und Gebiet des realen Daseins. Das *διαφέρειν* ist also nothwendig die Bewegung, die zur realen Existenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Existenz aufhebt, und umgekehrt ist also das *συμφερόμενον* die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach Oben entspricht, und nicht, wie das stoische *συνιστάμενον*, dem Wege nach Unten. Es ist kaum begreiflich, wie man so lange durch stoische Berichterstatter sich täuschen lassen und in diesen capitalen Irrthum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffassung jener Termini im heraklitischen Sinne da, wo man sie am wenigsten erwarten sollte. So sagt der Verfasser der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII. im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 84, 1. mitgetheilt worden ist, und in welcher er sich, wenn auch spottend, über den naturphilosophischen Inhalt der Mysterien ausläßt, von denen der *Ἄρτεμις ταυρόπολος*:

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeschobenen Briefe bei Stephanus p. 147, der uns nach Allem, was wir über ihn gesehen haben, mindestens ebensoviel und noch mehr gilt, als manche späte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitischer Lehre als diese herrührt: „*τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι*“, „und das (feurige) Trockene schmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieses ist aber das Princip des sinnlichen Daseins bei Heraklit, vgl. § 20 u. 21.) und stellt es in seine Auflösung hin; d. h. es wird hier offenbar die *λύσις* oder *διάλυσις* dem *διαφερόμενον* entsprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Wasser und Erde führende Weg nach Unten hingestellt (wie auch im *τήκειν*, schmelzen, schon der Begriff des Auseinandergehens liegt) ganz wie auch Plato im Politikus (s. oben p. 229) das *διαλυθείς* als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Wasser eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklit's ist also überall nur die aufgezeigte dialectisch-speculative. Dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil, des ideellen Einen in die Unterschiede, der Unterschiede in die ideelle Einheit, ist ein logisches und kein physikalisches Bewegungs- und Ableitungsgesetz; angewendet auf alle Verhältnisse des realen Seins giebt es überall das Umschlagen des Jetzt in Nichtjetzt und umgekehrt, des Hier in Nichthier, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es giebt überall alle Bewegung, weil, wenn das Sein selbst in Nichtsein übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle Modificationen des Seins nur Uebergehen in ihren Gegensatz sind. Zum kosmischen Systeme durchgeführt, giebt dies das Kreisen des Himmels um die nach Oben und Unten kreisende Erde und die Selbsterzeugung ihrer Planeten durch die Erde, wie die Umwandlung jener in diese, — kurz die Auswischung der rastlos als aufgehoben gesetzten Unterschiede von Oben und Unten, wie wir dies als die Seele des kosmisch-siderischen Processes kennen gelernt haben, aber eine örtlich-abgestufte Bewegung und eine bestimmte phy-

---

„*ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυρόπολον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι ἵνα μάθων ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμοὺς λοξῶν καὶ ἀγρίων διηγήσεων*“. Die *διαίρεσις*, Trennung der Materie, ist hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Bestimmtheit des Seienden, und somit die reale Existenz selbst, zu Stande kommen soll, nicht die *σύγχυσις*, Zusammenschüttung, durch welche vielmehr (siehe die aus den Venet. Schol. über die *σύγχυσις* angeführte Stelle, Bd. I. p. 119) die *σύγχυσις κόσμου*, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil sie die Durcheinanderschüttung und Auslöschung aller realen Unterschiede ist.

sikalische Ableitung, wie Verdichtung und Verdünnung ꝛc., stellt es nicht dar. Und dies ist es, was also Aristoteles meint, dies nicht Vorhandensein eines eigentlich physikalischen Bewegungsgesetzes im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er sagt, daß Heraklit, behauptend daß Alles und immer sich bewege, nicht genau bestimmt habe, welcherlei Bewegung er meine, oder ob alle Arten. Und der so aufgefaßten Stelle des Aristoteles kommt dann auch ebensosehr die nur dasselbe besagende Plato's im Theaetet (a. a. O.) zu Hülfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraklit Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen müsse.

Dieser rein speculative Charakter der heraklitischen Bewegung ist es aber, den die Stoiker niemals begriffen haben. Dies war aber selbst nur wieder eine nothwendige Folge davon, daß sie, wie früher gezeigt (§ 18.), die Bedeutung des heraklitischen Feuers, Proceß von Sein und Nichtsein oder reinste Darstellung des Umschlagens ins Gegentheil zu sein, niemals consequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen physischen Stoff, eine alles belebende Wärme ꝛc. ꝛc. sahen. In wie große und zahlreiche Widersprüche sie sich dadurch mit sich selbst verwickelten, ist hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieser, wenn in noch so allgemeinen Reflexionsbestimmungen gehaltenen Auffassung des heraklitisch-principiellen Feuers als eines physischen war aber zugleich die Nothwendigkeit einer physischen Ableitungsmethode gegeben, und so machten sie denn das heraklitische *συμφερόμενον*, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit sich, ganz ruhig zu einem *συνιστάμενον*, einem verdichtenden Zusammentreten der stofflichen Feuertheile in Wasser und Erde, und das *διαφερόμενον*, das Auseinandertreten in den Unterschied und seine Momente, zu einer jener Verdickung entgegengesetzten, das Dicke wieder in Feuer auflockernden Verdünnung. Dieses grob-materielle Mißverständniß zog nun natürlich consequent die Folge nach sich, den Weg nach Oben und Unten als eine sich abstufende Verdünnung und Verdickung aufzufassen und so eine gewisse Abrundung in ihre Physik zu bringen, und umsoweniger nahmen sie an dieser plumpen Entstellung der Lehre des Ephesiers irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, Vieles aus der Meteorologie des Aristoteles für ihre Physik benutzen und mit derselben in Einklang bringen zu können. Daß sie sich aber durch dies principielle Mißverständniß, und da sie dennoch andrerseits die Physik des Ephesiers so viel als möglich festhalten wollten, wieder in die gründlichsten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mußten, ist klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf seine letzte Quelle der Widerspruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46. p. 1084. E.

p. 426. W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im Allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegentheil durch Verdickung erzeugen, sie auch wieder in andern Fällen (bei der Seele) „das wärmste durch Abkühlung und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdickung" (*καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 41). —

Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Berichterstattern sich überall eindrängenden Ausdrücke *συνιστάμενον* ꝛc. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμφερόμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συνιστάμενον* als ein Zusammentreten „Entgegengesetzter" aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συνιστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andrerseits der weltbildende Weg nach Unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter" — sei es Stofftheile, sei es Principien oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesiers. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Theil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7. u. 13.), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt Einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Ueberdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der vorstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesiers gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Haupt-Inhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesiers einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir in Folge dessen irgend eine mit größerer Consequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses ꝛc. bereits in einen der andern Abschnitte voraufgenommen hatten.

III. Die Lehre vom Erkennen.

§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklit's vom Erkennen. Es existirt hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Theil der heraklitischen Lehre eine besonders ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephesiers zum Belege anführend, bald eigene und im Allgemeinen treffende Erläuterungen dazwischen streuend. Wir müssen des Zusammenhanges halber auf die oben Bd. I. p. 315 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, wo derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit, gleich Kohlen, die vom Feuer entfernt verlöschen und in Contact mit demselben gesetzt wieder feurig werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem *περιέχον* oder dem gemeinsamen und göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, mache Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weshalb, sagt Sextus (adv. Math. VII, 131.), das, was allgemein Allen erscheint, zuverlässig sei [1]); denn es wird durch den allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, was aber einem Einzelnen beifalle, sei unzuverläßig aus der entgegengesetzten Ursache"; „*ἐναρχόμενος οὖν* — fährt Sextus fort — *τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ „λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι*

1) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben und inwiefern nicht, darüber später.

ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωςπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται". διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει „„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός[1])· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φασι φαινόμενα πιστὰ, ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ· τοῖόςδε μὲν καὶ ὁ Ἡράκλειτος".

Schon das erste in dieser Stelle enthaltene Bruchstück wäre sehr geeignet gewesen, den tiefsten Grundgedanken heraklitischer Philosophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Aber indem man *λόγος* theils mit Vernunft, theils mit Verhältniß übersetzte, ohne den bestimmten Inhalt des heraklitischen Logos erfaßt zu haben, und indem man ferner *διαιρέων* statt in der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung des Wortes in der tropischen von „auseinandersetzen" nahm, hat man sich das concrete Verständniß auch dieses Bruchstücks versperren müssen.

Daß *λόγος* hier ganz objectiv zu nehmen ist, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sextus: *καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον* hier ganz sinnfällig ist, hat Schleiermacher bereits gesehen, der deshalb auch *λόγος* weder mit Vernunft noch Erkenntniß, sondern bereits weit besser folgendermaßen übersetzt (p. 483): „Von diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen immer ohne Einsicht, sowohl ehe sie davon hören, als nachdem sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß erfolgenden unkundig, scheinen sie zu versuchen solche Reden und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält" ꝛc.

Es konnte also schon der Einsicht Schleiermacher's nicht entgehen, daß mit dem *λόγος* hier nichts anderes gemeint sei als das objective, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst. Wie bereits

---

1) Im Fragmente selbst liest also Schleiermacher mit Recht: *ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, läßt die erklärenden Worte des Sextus *ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός* weg und fährt gleich fort *τοῦ λόγου δὲ κτλ.*

bemerkt, machen dies schon die der Anführung vorhergehenden Worte des Sextus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang seines Buches und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* aufgezeigt (erörtert), gesagt *λόγου τοῦδε ἐόντος κτλ.* Dieser *λόγος ὅδε* geht also auf jenes physische und objective Princip alles Seins, das *περιέχον*. Eben deshalb ist aber auch die Uebersetzung „Verhältniß" zu schwankend und unbestimmt. Es ist nicht von irgend einem unbestimmten „bestehenden Verhältniß" die Rede, sondern von jenem großen allein Alles durchwaltenden und erzeugenden Princip Heraklit's; mit einem Worte, dieser *λόγος ὅδε*, den Heraklit zuvor erörtert hatte, ist nichts andres als das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den bestimmten und energischen Sinn des *λόγος* bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am besten mit „Vernunftgesetz"[1]) übersetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter diesem „Vernunftgesetz" auch nichts Anderes und Allgemeineres als eben jenes bestimmte Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes verstehen, welches allein Heraklit mit diesem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verstanden hat.

Was aber die Worte *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* betrifft, so müssen wir zum genauen und concreten Verständniß dieses Ausdrucks, von der Stelle des Sextus scheinbar abschweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510. T. I. p. 503. Mang.): „*Ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὃ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ; παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωύσεώς ἐστιν*", „denn das Eine ist das aus zweien Gegentheilen bestehende, so daß, wenn es **entzweigeschnitten** wird, die **Gegentheile** erkennbar werden. Ist es nicht **dies**, wovon die Hellenen sagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit seiner Philosophie vorangestellt und sich dessen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? es ist aber ein alter Fund des Moses ꝛc."

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht vom größten Interesse. So deutlich, wie vielleicht in keiner andern, wird uns hier das wahrhafte Princip Heraklit's, das er seiner Philosophie zu Grunde gelegt und dessen er sich als seiner originellen Geistesthat und Entdeckung gerühmt habe,

1) Eine Uebersetzung, welche im § 35. ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

angegeben: der Gedanke, daß ein Jedes die Einheit zweier Gegentheile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas Anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprincip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer ꝛc., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugniß des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklit's steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts Anderes, als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle andern Aussprüche, daß das ganze System Heraklit's nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklit's nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch sinnfälliger als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nöthig, die bereits p. 97 bezogenen Worte desselben Philo's, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklit's ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme berücksichtigt und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genes. nämlich, im armenischen Codex p. 177 sq. Auch. T. VII. p. 10 sq. ed. Lips. diskutirt Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem“ in ganz heraklitischer Weise, indem er die Theile des Körpers als eine in Gegensätzlichkeit auseinandertretende und hierin dennoch mit sich identische Einheit nachweist. Aber nicht blos die Theile des Körpers, sagt er, seien so in der Einigung mit sich getrennt und in der Trennung mit sich

geeint (in unione disjunctas et in divisione unitas; dies ist die richtige Auffassung des *διαφερομ. συμφερ.*, vgl. oben p. 225), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Theile der Welt zweigetheilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meereswasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Herakleitos seine Bücher über die Natur zusammen, von unserm Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte". (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus, sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin Beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen speculativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt" gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraklit die philosophische Energie besessen habe, jenen speculativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden Systeme — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen. —

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Princip Heraklit's nicht blos als seine eigene Meinung vorträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß, die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen verbreitete Meinung über den wahrhaften Hauptsatz und die Quintessenz (*κεφαλαῖον*) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraklit's vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote stan-

den, so sieht man, daß diese Ausleger allerdings den Ephesier besser aufzufassen gewußt haben, als seine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieser allgemeinen Betrachtung zur näheren Untersuchung der philonischen Stelle. Schleiermacher sagt in Bezug auf Philo's Aeußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen sagen, als Hauptsatz seiner Philosophie vorangestellt (*προστησάμενον*) (p. 437): „Nur muß man das Voranstellen keineswegs buchstäblich verstehen ꝛc." Im Gegentheil! Auf das Buchstäblichste muß es verstanden werden. Es ist kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerksamkeit hat übersehen können, von welcher Stelle des heraklitischen Werkes Philo hier spricht! Es ist nämlich doch wohl sonnenklar, daß er von gar nichts Anderem spricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorstehenden, gerade gegenwärtig von uns discutirten Orte theils berichtet, theils in wörtlicher Anführung mittheilt.

Selten wird die Gunst der Umstände gestatten, in Bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen solchen Nachweis so einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus sagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragments: im Beginne seines Werkes über die Natur (*ἐναρχόμενος*) und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* explicirt, habe Heraklit jene Worte gesagt.

Dasselbe Fragment aber, welches Sextus, resp. seinen Anfang, theilt uns auch Aristoteles mit, Rhetor. III, 5. p. 1407. B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungiren ist schwer, dadurch, daß es undeutlich ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfang seines Buches (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da sagt er: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*[1]) *ἀεὶ, ἀξύνετοι*

1) Denn so muß (ebenso bei Clemens Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 716. Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird) wie die obige Entwicklung von selbst zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Aristoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Aenderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergestellt werden. Liest man *δέοντος*, so muß *λόγος* den subjectiven Sinn von Vernunft, Einsicht, haben. „Indem diese Einsicht fehlt" ꝛc. Dies ist aber, abgesehen von der aus dem Zusammenhang oben klar resultirenden Unmöglichkeit und dem daselbst nachgewiesenen wirklichen Sinne dieser Stelle nicht möglich, weil 1) der Satz: „indem diese Einsicht fehlt, werden die Menschen uneinsichtig" die leerste Tautologie wäre; 2) weil die bei Sextus mitgetheilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragments *γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.*, sowie die bald darauf bei Sextus mitgetheilte Fragmentstelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*

ἄνθρωποι γίνονται". Das also steht ganz fest, durch Aristoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habe. Diesem Fragmente ging ferner, nach Sextus selbst, in Heraklit's Schrift noch eine Explication der Beschaffenheit des *περιέχον*, d. h. des objectiven Princips selbst voraus, worauf erst das Fragment, wie Sextus es mittheilt, folgt.

Jetzt kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Thatsache an: aus zweien Gegentheilen bestehe das Eine, so daß, wenn man es zerschneide, die Gegensätze darin offenbar werden, und dies sei der Hauptsatz Heraklit's gewesen, den er, sich seiner als einer neuen Erfindung rühmend, seiner Philosophie vorausgestellt habe (*προστησάμενον*).

Und in der That rühmt sich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieser ihm originellen Idee und des Verdienstes ihrer Entdeckung auf das Stärkste, indem er sagt, daß er allein jenes waltende Gesetz, den *λόγος*, begriffen und gefunden habe, während die andern Menschen, ehe sie dasselbe gehört und indem sie zum erstenmal von ihm hören, schlechthin

---

ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ. zweifellos beweisen, daß der *λόγος* hier das waltende objective Gesetz des Daseins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden und es also schlechterdings unmöglich und unsinnig ist, von diesem Daseinsgesetz, das nach Heraklit immer ist und Alles beherrscht, sagen zu wollen, daß es fehle; 3) weil sonst auch die Interpunctationsschwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Aristoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch besonders seine Anwendung auf die Meinung H. Ritter's p. 151 sq., die unglücklichste von allen, welcher auch bei Sextus wie es scheint *δέοντος* lesen möchte, und dem Sextus ganz ungegründete Vorwürfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragments hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüssig, noch besonders ausführen zu wollen, wie sehr irrig Alles ist, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. sagt. Aber soviel hätte H. Ritter, der *λόγος ὅδε* beidemale übersetzen will, „diese Rede, diese Schrift" (!!) selbst sehen sollen, daß dann doch keine Interpunctationsschwierigkeit Statt finden könnte, denn von „dieser Schrift" konnte doch schwerlich gesagt werden, daß sie immer fehlt, zumal sie eben im Begriffe war zu erscheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Lösung der schon für Aristoteles bestehenden Interpunctationsfrage könne heute umsoweniger verlangt werden, so halten wir diese Lösung doch für ziemlich einfach. Das *ἀεὶ* gehört zu *ἐόντος*. Denn das *ἀεὶ* ist bei Heraklit typisch für den *λόγος* oder das Eine; fast in allen Fragmenten, wo er von diesem Einen Göttlichen, dem Alles durchdringenden Gesetze spricht, bezeichnet er es als das immer waltende, seiende ꝛc. Die Unvernunft der Menschen dauert dagegen nach dem Fragmente selbst nicht immer; das Bruchstück beschränkt sie vielmehr auf die Zeit, wo die Menschen dies Gesetz noch nicht oder eben zum erstenmal verkünden hörten.

unvernünftig sind, weshalb er Alles seiner Natur nach erkenne, alle Andern aber wachend ebensowenig wissen, was sie thun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher Recht, zu sagen, daß man in den Worten Philo's, ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklit's suchen muß. Das sollen sie aber auch gar nicht sein! Sie sollen nur sein und sind — eine höchst treffliche Erläuterung und kurze Zusammendrängung des Sinns jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mittheilt. Daß nämlich jedes Eine aus zwei Gegensätzen bestehe und also in sich selbst schon die Einheit seiner und seines Gegentheils sei, dies muß im heraklitischen Werke die dem Fragmente, wie Sextus selbst bemerkt, vorangehende Explication des περιέχον, d. h. des objectiven weltbildenden Gesetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Gesetz der Einheit eines Jeden mit seinem eigenen Gegentheil ist eben der waltende demiurgische λόγος, dessen die Menschen unkundig und deshalb unvernünftig sind. Der zweite Theil aber der philonischen Angabe: οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, daß nämlich das Erkennen nur darin bestehe, jedes Eine in die beiden Gegensätze zu zerschneiden, aus denen es besteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklit's selbst bei Sextus gesagt! Nämlich in den Worten: κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον (sc. Worte und Werke) καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Denn διαιρέων heißt, ganz wie die treffliche und energische Paraphrase τμηθέντος, die Philo dafür braucht, zerschneiden, und in diesem ursprünglicheren und concreteren, nicht in dem abstracten abgeleiteten Sinne von auseinandersetzen, ist es, wie die philonische Stelle zeigt, zu nehmen: „seiner Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegentheile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält“.

Und im engsten innern Zusammenhang mit diesen Stellen steht noch ein Geschichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus seiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Thiere gliedweise zerschneide, habe Herakleitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden selbst zu meinem Lehrmeister habe“, in den Scholien des Johann. Siculus εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 95: διὸ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς τὸ διὰ τὶ θηρῶν ἀνατέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο“. Einen pragmatischen Werth nehmen wir für diese Anecdote zwar natürlich nicht in Anspruch und wollen

keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe*). Wohl aber vindiciren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Alterthum die heraklitische Philosophie so sehr zusammenfaßte, daß derartige Ueberlieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philo's, daß das *διαιρέων* in dem heraklitischen Fragment nichts Anderes als *τέμνειν*, entzweischneiden [1]), bedeutet, sowie andererseits die Anecdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklit's und Philo's ihr concretes Verständniß erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtchens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar Eine, ein aus Gegensätzen Geeintes sei und diese seine innere Natur, wenn es zerschnitten wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. Resurr. p. 198. ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „*ἀχρείου* (wie Stephanus verbessert) *γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ κατάνειν ἢ διαιρεῖν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν ἐθέλειν*“. Die schöne Verbesserung von Stephanus, *καταγνύειν* für *κατάνειν*, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer thörichten Prahlerei ist, jenes (*τὸ*) Entzweibrechen oder Entzweischneiden oder das einer jeden Natur Entsprechende auseinandersetzen wollen“. Athenagoras spricht

---

*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der That, wie wir jetzt sehen, Bernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller p. 484, 5. bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Auflösung erklärt sich jetzt die Entstehung und der bedeutsame Gehalt des Geschichtchens befriedigend, ohne daß im Geringsten auf anatomische Studien Heraklit's daraus zu schließen ist.

1) Zu dem *τέμνειν* resp. *διαιρεῖν* in diesem Sinne vgl. man noch das Gedichtchen *εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* bei Boissonade Anecd. gr. T. II. p. 474:

Ζητῶν ἀπεῖπον τὴν νοητὴν οὐσίαν
Τίς ἐστιν αὕτη; πῶς δὲ τέμνει τὰς δύο
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς δ' ἄμφω μόνη
Ἔχουσα, τῶν δυοῖν δὲ μηδὲν τυγχάνει
Πῶς πάντα δ' ἐστὶν, ἔστι πάντων δ' οὐδέ τι.

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220. ed. Par.):

— — Τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.

hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische *διαιρεῖν* wörtlich, als *τέμνειν*, zu fassen ist und wie er dies durch das *ἢ καταγνύειν* zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte *τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν*. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, constituirt bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn Alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „*φύσις*“ eines Jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntniß ist daher nur die Spaltung des Objects in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein Jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die *φύσις* hat bei Heraklit immer diesen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verborgen[1]) zu werden“, ein Fragment, das Philo (siehe Bd. I. p. 24) übersetzt

---

1) Wir haben bereits in der Einleitung Bd. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im Allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersehene Fragment im Alterthum zu den am meisten cursirenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an Philo, de profug. p. 480. B.: *οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι.* Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: *φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι· καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθα ῥήμασι.* Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen", und ferner das Fragment bei Plutarch (s. Bd. I. p. 97 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verbarg und einhüllte (*διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraklit sagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes Eine ist ein aus zwei Gegentheilen Eines. Wenn die Erkenntniß darin besteht, jedes Object seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen Alles besteht (*γνώρισμα τὰ ἐναντία*), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar Eines gesetzt werden. Es ist die nothwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesammten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das Eins, welches jedes Object des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das *κατὰ φύσιν* in dem Heraklit zugeschriebenen Fragment [1]) bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „*Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη,*

ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς. Wie sehr aber diese Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Mysterien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den speculativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I. p. 98 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

1) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit selbst zuzukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας: „Weise sein, ist die größte Tugend: die Menschen aber setzen darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufmerkend", wo diese letzten Worte nichts weiter so viel sagen wollen, als: „die Dinge unter natürlichen Natur gemäß, nicht als ein sich für sich erhaltendes aus seinem Gegentheil ausschließendes Sein, sondern jedes als die bestimmte processirende, Einheit mit seinem Gegensatze auffassend und dieser Erkenntniß nachlebend" denn es wird sich später näher zeigen, wie dies auch das Princip seiner Ethik war und sein konnte, und so daher die Vermuthung Bullauer's zum κατὰ φύσιν ἐπαίοντας vielmehr κινεῖν κάλλα, φύσιν ἐπαίοντας zu setzen, sehr bestimmt abzuweisen ist[1].

Nach diesen Vorausschickungen übersetzen wir demnach die uns gegenwärtig beschäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne seines Buchs über die Natur und nachdem er die Beschaffenheit des περιέχον (des allgemeinen Processes) in gewisser Weise erläutert, sagt der gerachte Mann: „Indem dieses Vernunftgesetz waltet (resp. immer waltet, weil das ἀεί aus Aristoteles aufzunehmen ist), werden unvernünftig die Menschen, sowohl bevor sie dasselbe (verkünden) gehört haben, als wenn sie es zum erstenmale hören. Denn da Worte und Werke nach diesem Vernunftgesetze geschehen, erscheinen sie (die Menschen) unerfahren, sich versuchend an ihnen, an solchen wie ich sie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (in seine beiden Gegentheile) und sagend **wie es sich verhält.** Den andern Menschen aber bleibt verborgen was sie wachend thun, gerade wie sie vergessen, was sie schlafend gethan"*). Wir unterbrechen uns hier. Die stricte An-

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: ὡς ὁ τῶν σόφων λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.

*) Sowohl unsere obige Uebersetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieselbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz schlagende Bestätigung durch die Anführung dieses selben Bruchstücks in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280. Miller. Der Kirchenschriftsteller leitet dasselbe mit folgender paraphrasirender Bemerkung ein: "Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει. „Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι" κτλ. Aber gerade durch diese Paraphrase: „daß der Logos immer das All ist und durch Alle hindurchgeht, drückt Heraklit so aus", zeigt der Kirchenschriftsteller erstens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das ἀεί zu λόγου

gemessenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, so lange sie nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was existirt, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegentheilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn so lange der Mensch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegentheil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die speculative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegentheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der *λόγος*, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht" zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den *λόγος* in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift giebt, *λόγου τοῦ δέοντος*, sondern durchaus nur *ἐόντος* gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstücks in der Mittheilung bei Origenes „*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι* (*εἰσιν* omitt.) *ἐοίκασι*" *κτλ.* Dieses *πάντων*, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das *γινομένων* als genitivus absolutus zu fassen ist und die Stelle daher mit unserer obigen Uebersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da Alles was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht" ꝛc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1. einerseits auch nur im Geringsten über die alleinige Richtigkeit des *ἐόντος* im Zweifel sein kann, andrerseits das *γινομένων*, statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von *ἄπειροι* abhängen lassen will. Das *πάντων* macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Gesch. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht".

können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq.[1]). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „*Οὔγε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ*

---

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633. Kuehn.: „*καὶ ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δε πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δὲ ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9. p. 281. M. vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg“. In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον", wo man wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *ὁκόσοις* statt *ὁκόσοι* lesen muß, „denn nicht verstehen die Meisten solches[1]), worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es". In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen statt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις*, wie Heraklit in einem andern Fragmente sagt, auffassen. —

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Aeußerungen über das bewußtlose, dem Schlafe vergleichbare Thun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammendrängt, heißt es: „*Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „„οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται"" καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥςπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*". „Immer erinnere Dich des Heraklitischen — — und „„Das worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd"" und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schlafe) scheinen wir wohl etwas zu thun und zu sagen"[2]). Die her-

---

1) Dies *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende *ὁκοσ. εγκυρσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔγρων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.*

2) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgeflossen die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένον μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-*

vorgehobenen in Anführungszeichen gesetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Ephesiers selbst halten zu müssen. Denn es giebt nicht leicht eine markigere und concretere Ausdrucksweise für den sowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sextus ausgesprochenen Gedanken, als diejenige, welche hier durch den Gegensatz *καθ' ἡμέραν* und *ξένα* erreicht wird. Das, worauf die Menschen täglich, gleichsam mit der Nase stoßen (nämlich daß Alles sich umwandelt und so sein eigenes Gegentheil ist), das erscheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem schon nach seinem Style von solcher Derbheit und Kraft des Gegensatzes sehr fernen Marc. Antoninus zu viel Ehre anthun, wenn man annehmen sollte, daß diese gedrungene Antithese, welche der Stelle eine solche eigenthümliche heraklitische Färbung verleiht, seine Zuthat sei. Sieht man die ganze Stelle näher an, so bestätigt es sich sofort, daß hier Heraklit direct redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenso wieder die nachfolgenden in dieser Stelle enthaltenen heraklitischen Sentenzen leitet M. Anton. mit einem *ὅτι* ein, hierdurch hinreichend selbst zeigend, daß er nur aus Heraklit's Sinne und mit eigenen Worten spricht; bei jenen Worten allein fehlt dieses sonst überall wiederholte *ὅτι*, so daß M. Antoninus auf einmal aus der Satzconstruction fällt (— denn diese lautet: Erinnere dich immer des heraklitischen, daß — — und daß — — und „worauf sie täglich stoßen, dies erscheint ihnen fremd" und daß ꝛc.), was eben auf den plötzlichen stoßweisen Uebergang aus indirecter Relation in directe Anführung hinweist und nur hieraus genügend zu erklären ist*). Auch die Weise, in der Marc. Anton. anspielend mehreremal auf dieselben Ausdrücke zurückkommt, bestätigt, daß sie nicht ihm angehören, sondern ein altes und berühmtes Adagio sind, z. B. XII, 1. — — *καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὸ καθ' ἡμέραν γιγνόμενα* „und Du wirst aufhören fremd zu sein in Deinem eigenen Va-

---

πατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσεσι καὶ σχέσεσι χρῆσθαι δοκοῦντες οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν χρώμεθα, — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν κτλ.

*) Dies scheint uns jetzt Bernays, Rhein. Mus. VII, 107. zu übersehen, wenn er die sämmtlichen Sätze in der Stelle des M. Anton. in gleicher Weise als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

terlande (der Welt) und wie über Unerwartetes Dich zu wundern über Das, was täglich geschieht (cf. ib. IV. § 29.).

In den angeführten Bruchstücken tadelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menschen, die speculative gegensätzliche Natur der Wirklichkeit selbstdenkend aufzufassen, sondern auch ihre Unfähigkeit den speculativen Gedanken selbst dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vorgetragen wird. „Indem dieses Vernunftgesetz immer waltet, werden unvernünftig (*ἀξύνετοι*) die Menschen sowohl ehe sie dasselbe (vortragen) gehört, als wenn sie es zum erstenmale hören", sagt Heraklit bei Sextus und ebenso bei Clemens „*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*", „auch darüber belehrt erkennen sie es nicht".

Offenbar hatte Heraklit, wie nur sehr natürlich, noch ehe er sein Buch schrieb, bei mündlichen Darstellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verstand sich der speculativen Vernunft entgegen zu stemmen und sie durch den ihren dialectischen Begriffen gemachten Vorwurf seiner eigenen Sophistik zu verlästern pflegt. Dieses Geschrei mußte sich damals um so heftiger erheben, als es eben das Erstemal war, daß sich die speculative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtsein ihres dialectischen Gegensatzes auf dem Kampfplatz erschienen war. Aber Heraklit blieb diesem Geschrei die unsanfte Antwort nicht schuldig. „*Κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι*" (*καθ' Ἡράκλειτον*) sagte er (ap. Plutarch.. an seni sit ger. p. 787. C. p. 161 Wytt.): „Denn auch die Hunde bellen an wen sie nicht kennen". Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenschriftsteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, solche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anwesend und doch abwesend sind: *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι,* (— das sind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus sieht, nicht Unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, sondern nur solche, die jenes Weltgesetz nicht einsehen, weder von selbst, noch wenn sie es zuerst verkünden hören), *ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι* (Theodoret. T. IV. p. 712. ed. Hal.) und ebenso muß hieraus, wie bereits Schleierm. bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 718. Pott. verbessert werden, wo sich dasselbe Fragment ganz so vorfindet mit dem offenbaren Fehler *ἀπιέναι* statt *ἀπεῖναι*. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprüchwort) bezeugt von ihnen, daß sie anwesend abwesend sind". Oder er nannte sie Leute „nicht

wissend zu hören noch zu reden", *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφελήθεις δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος*, Clemens. Al. Strom. II. c. 5. p. 159 Sylb. p. 442 Pott.

Andrerseits tadelte Heraklit nicht weniger den mit dieser Schwierigkeit der Menschen, das vernünftige Weltgesetz auch wenn man es ihnen entwickele, zu begreifen, contrastirenden und doch zusammenhängenden Zug, sich durch jeden beliebigen Einfall imponiren zu lassen. „*Βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι*" (Plutarch. de aud. poet. II. p. 28. D. I. p. 106. Wytt. und noch einmal daselbst p. 41. I. p. 155. W.) „Ein einfältiger Mensch pflegt jede Rede anzustaunen". —

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine so unbedingt und allgemein gültige Weise die Ansichten aller Menschen tadelt und als falsch verwirft, — sagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „Menschen" schlechtweg unvernünftig seien (*ἀξύνετοι γιν. ἀνθρ.*) und daß er allein wisse, während alle andern (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — schon nach diesen Aussprüchen muß die Frage entstehen, wie sich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das Allen gemeinschaftlich Scheinende (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig sei, das einem Einzelnen aber abweichend irgendwie Erscheinende falsch. Denn während einerseits dieser Bericht des Sextus offenbar sich im innigsten Zusammenhang und Uebereistimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des Allgemeinen im Systeme des Ephesiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchstücke Heraklit's selbst unterstützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchstücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges theilweise anführen wollen, nämlich das bei Stobäus Serm. Tit. III. p. 48. G. T. I. p. 100. ed. Gaisf.: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*" „Allen ist es gemeinsam, vernünftig zu sein", — scheint doch andrerseits ein unleugbarer und auffälliger Widerspruch stattzufinden zwischen diesem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menschen insgesammt des Irrthums und der Uneinsichtigkeit, ja der Vernunftlosigkeit bezüchtigenden, ihn selbst aber wegen des nur von ihm entdeckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntniß hinstellenden Fragmenten Heraklit's. Um aber zu sehen, wie jener Bericht des Sextus zu verstehen und resp. in wiefern er selbst richtig sei und in wiefern nicht, ist es zuvor nöthig, die

hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische διαιρεῖν wörtlich, als τέμνειν, zu fassen ist und wie er dies durch das ἢ καταγνύειν zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, constituirt bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn Alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „φύσις“ eines Jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntniß ist daher nur die Spaltung des Objects in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein Jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die φύσις hat bei Heraklit immer diesen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verborgen[1]) zu werden“, ein Fragment, das Philo (siehe Bd. I. p. 24) übersetzt

---

1) Wir haben bereits in der Einleitung Bd. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im Allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersehene Fragment im Alterthum zu den am meisten cursirenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an Philo, de profug. p. 480. B.: οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι. Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι· καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθα ῥήμασι. Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen", und ferner das Fragment bei Plutarch (s. Bd. I. p. 97 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verbarg und einhüllte (*διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraklit sagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes Eine ist ein aus zwei Gegentheilen Eines. Wenn die Erkenntniß darin besteht, jedes Object seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen Alles besteht (*γνώριμα τὰ ἐναντία*), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar Eines gesetzt werden. Es ist die nothwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesammten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das Eins, welches jedes Object des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das *κατὰ φύσιν* in dem Heraklit zugeschriebenen Fragment[1]) bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „*Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη,*

ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς. Wie sehr aber diese Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Mysterien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den speculativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I. p. 98 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

1) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit selbst zuzukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας"; „Weise sein, ist die größte Tugend; die Weisheit aber besteht darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufhorchend", wo diese letzten Worte also wieder so viel sagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein sich für sich erhaltendes und sein Gegentheil ausschließendes Sein, sondern jedes als die beständige (processirende) Einheit mit seinem Gegensatze auffassend und dieser Erkenntniß nachlebend" (denn es wird sich später näher zeigen, wie dies auch das Princip seiner Ethik war und sein konnte), und wo daher die Vermuthung Valkenaer's statt *κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας* vielmehr *ποιεῖν κάλα, φύσιν ἐπαΐοντας* zu lesen, sehr bestimmt abzuweisen ist[1]).

Nach diesen Vorausschickungen übersetzen wir demnach die uns gegenwärtig beschäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne seines Buchs über die Natur und nachdem er die Beschaffenheit des *περιέχον* (des allgemeinen Processes) in gewisser Weise erläutert, sagt der gedachte Mann: „Indem dieses Vernunftgesetz waltet (resp. immer waltet, weil das *ἀεί* aus Aristoteles aufzunehmen ist), werden unvernünftig die Menschen, sowohl bevor sie dasselbe (verkünden) gehört haben, als wenn sie es zum erstenmale hören. Denn da Worte und Werke nach diesem Vernunftgesetze geschehen, erscheinen sie (die Menschen) unerfahren, sich versuchend an ihnen, an solchen wie ich sie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (in seine beiden Gegentheile) und sagend **wie es sich verhält.** Den andern Menschen aber bleibt verborgen was sie wachend thun, gerade wie sie vergessen, was sie schlafend gethan"*). Wir unterbrechen uns hier. Die stricte An-

---

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: *ὡς ὁ τῶν σόφων λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.*

*) Sowohl unsere obige Uebersetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieselbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz schlagende Bestätigung durch die Anführung dieses selben Bruchstücks in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280. Miller. Der Kirchenschriftsteller leitet dasselbe mit folgender paraphrasirender Bemerkung ein: *Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει. „Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι" κτλ.* Aber gerade durch diese Paraphrase: „daß der Logos immer das All ist und durch Alle hindurchgeht, drückt Heraklit so aus", zeigt der Kirchenschriftsteller erstens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das *ἀεί* zu *λόγου*

gemessenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, so lange sie nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was existirt, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegentheilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn so lange der Mensch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegentheil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die speculative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegentheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der *λόγος*, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht" zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den *λόγος* in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift giebt, *λόγου τοῦ δέοντος*, sondern durchaus nur *ἐόντος* gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstücks in der Mittheilung bei Origenes „*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι* (*εἰσιν* omitt.) *ἐοίκασι*" *κτλ.* Dieses *πάντων*, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das *γινομένων* als genitivus absolutus zu fassen ist und die Stelle daher mit unserer obigen Uebersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da Alles was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht" ꝛc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1. einerseits auch nur im Geringsten über die alleinige Richtigkeit des *ἐόντος* im Zweifel sein kann, andrerseits das *γινομένων*, statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von *ἄπειροι* abhängen lassen will. Das *πάντων* macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Gesch. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht".

können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq.[1]). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „*Οὔγε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ*

---

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633. Kuehn.: „*καὶ ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δε πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9. p. 281. M. vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας καταχτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg“. In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον", wo man wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *ὁκόσοις* statt *ὁκόσοι* lesen muß, „denn nicht verstehen die Meisten solches[1]), worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es". In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen statt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις*, wie Heraklit in einem andern Fragmente sagt, auffassen. —

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Aeußerungen über das bewußtlose, dem Schlafe vergleichbare Thun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammendrängt, heißt es: „*Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „„οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται"" καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥςπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*". „Immer erinnere Dich des Heraklitischen — — und „„Das worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd"" und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schlafe) scheinen wir wohl etwas zu thun und zu sagen"[2]). Die her-

---

1) Dies *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende *ὁκοσ. εγκυρσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔγρων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.*

2) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgeflossen die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένον μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-*

§ 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erst sind wir auch in den Stand gesetzt, den Vergleich Heraklit's (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen sich also nicht vermittelnden und von ihm absondernden Menschen mit Schlafenden wahrhaft zu verstehen, ein Vergleich, der für uns ein bloßer Vergleich ist, für Heraklit aber, wie sich zeigen wird, mehr als ein solcher war.

Jetzt sind wir auch erst im Stande, die diesem Fragment Heraklit's vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen innern Zusammenhang bei Heraklit zwischen der Idee des Erkennens und den physiologischen Zuständen des Schlafens und Wachens heraustreten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfassen. Wir haben diese Stelle schon oben beim *περιέχον* behandelt, müssen sie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierhersetzen. Sextus sagt: „Diesen göttlichen Logos, nach Herakleitos durch das Einathmen (— dieser Irrthum ist bereits Bd. I. p. 315 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend, werden wir vernünftig, und zwar sind wir im Schlaf seiner vergessen, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem sich im Schlaf die Sinnenwege verschließen, wird der Geist in uns abgetrennt von seiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Athmen ein Zusammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtseins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum durch die Sinnenwege wie durch Fensterchen hervorguckend und sich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in seine logische Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Gesetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so auch werde ꝛc."

Dieses schöne Bild von den Kohlen [1]), welche dem Feuer genähert sich

---

1) Vgl. den Heraklitiker Pseudo-Hippokrates de diaeta I. p. 652. K.: *ἄνθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι διδοὺς κτλ.*

entzünden, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explication, welche der Ephesier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geschichte der Phil. (Bd. I. p. 317—319) ruft mit Recht zu dieser Schilderung des Erkennens aus: „es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen" und weiterhin „man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken". Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine sehr physikalische Gestalt und ist ungefähr wie die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen aufzufassen". Das hat nicht nur eine sehr physikalische Gestalt; es ist noch durch und durch eine physikalische Theorie, — und hierin gerade wurzelt die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwischen diesen und den Zuständen des Wachens und Schlafens und zugleich die Schranke, welche in dem heraklitischen Gedanken für die Erkenntniß des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unsere Schuld, wenn bei einem Philosophen, dessen Physiologie wesentlich Logik und dessen Logik wesentlich Physiologie ist, auch in der Behandlung desselben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beschäftigung mit der Idee des Erkennens physiologische und anthropologische Fragen erörtert werden müssen —: worin bestand dem Ephesier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definirt und unterscheidet er diese Zustände, wie kann er dieselben vom consequenten Boden seines Gedankens aus definiren? — so antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher schon angeführt worden ist, Plutarch in einem Bericht, der aber den Werth eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Ephesiers ohne große Veränderung zu Grunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δε κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι* (de superstit. p. 166. C. p. 658. Wytt.). Heraklit sagt: „Für die Wachenden gäbe es nur Eine und gemeinschaftliche Welt, von den Schlafenden aber wende sich Jeder in eine ihm eigene ab". In engem Zusammenhange hiermit steht eine Stelle des M. Anton. VI. § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥςπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνερ-*

γοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων· ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ. „Alle arbeiten wir mit an Einer Vollbringung, die Einen mit Wissen und Einsicht, die Andern unverständig, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Herakleitos sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen was in der Welt geschieht".

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz die er citirt, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (*οἶμαι*) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit die mich umgiebt. Meine subjectiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasieen nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für Alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objective Welt vorhanden. — Der Schlaf dagegen ist der Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt aufhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasieen für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraklit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt [1]). Was wir im

1) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sq., nämlich den des M. Antoninus dahin, Heraklit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden*).

*) Wie Schleiermacher so findet auch Zeller p. 482 in dem von M. Antoninus citirten Dictum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjectiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des M. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des M. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maaßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß M. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere *οἶμαι* zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das *καὶ* (nach *ὥςπερ*) nur von M. Antoninus zur Erleichterung und Explication des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das *συνεργούς*, umsomehr als Heraklit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Styl schwerlich *ἐργάτας καὶ συνεργούς* gesagt haben dürfte. Ist aber das *συνεργούς* der heraklitischen Stelle selbst fremd (das *καὶ* nach *ὥςπερ* gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraklit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht auch den Schlafenden

Schlafe vergessen — *ληθαῖοι* wie Sextus von Heraklit sagt — das ist eben dieser objectiven Welt und ihres Unterschiedes von uns. Eben deshalb ist aber auch aus der im Wachen vorhandenen Einen und gemeinschaftlichen Welt für Alle, im Schlafe ein Jeder in eine andere und ihm eigene Welt, in seine eigene Einzelheit eingekehrt. Der Schlaf war also seinem Begriffe nach dem Heraklit, wie auch die geistige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegentheil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zusammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im Vorhergehenden über das Wesen des Vernünftigseins und Unvernünftigseins bei Heraklit gesehen haben, so ist schon hiernach ersichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigseins und Wachens, und wieder der *ἰδία φρόνησις*, der falschen eigenen subjectiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht blos als Analogie und Bild sich zu einander verhalten, sondern geradezu identische Begriffsbestimmungen in logischer, wie physiologischer Hinsicht sind, so daß, wenigstens vorläufig noch, ein Unterschied in diesen Begriffsbestimmungen des subjectiven Meinens und des Schlafes einerseits, des Wachens und der concreten Vernünftigkeit andererseits, vermißt wird.

Näher betrachtet sind ferner die Zustände des Schlafens und Wachens bei Heraklit nicht auf sich verharrende und mit sich identische, sondern sie sind Processe, ineinander übergehende und jede mit der entgegengesetzten identische Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinsicht schon betrachtetes Bruchstück des Ephesiers bei Plutarch (consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt.): „*καὶ ἡ φησιν Ἡράκλειτος „„ταὐτότ'*

(und den Wachenden), sondern blos den Schlafenden attribuirt habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffassung möglich. — Daß nach dieser das Dictum, auf das sich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgetheilten nicht entgegensteht, sondern nur eine strenge Consequenz des Gedankens ist, der auch diesem zu Grunde liegt, spricht gleichfalls für unsere Ansicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieselbe scheint uns aber noch folgendes zu sein: das oben im Verlauf bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchstück von der Identität des Schlafens und Wachens ist bisher noch von Niemand explicirt worden. Schleiermacher sowohl als seine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4. u. vgl. Bernays Rhein. Mus. VII. p. 104) lassen diese Identität unerklärt. Wird sie aber erklärt, so führt sie, wie wir sehen werden, nothwendig wieder auf denselben Gedanken, den wir in der Reminiscenz bei M. Anton. nach unsrer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermacher'sche und Zeller'sche Auffassung dieser letzteren Stelle bestimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unserer Ansicht derselben stehen bleiben zu müssen.

ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν"", τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (vgl. hierüber das Bd. I. p. 158 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und todt und wachend und schlafend und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes und Jenes wiederum umschlagend Dieses"[1]).

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subject sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Processe aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das Einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst gerissene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das Einzelne beständig sich von sich selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgiebt und stirbt, in diesem continuirlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

---

1) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510. Mang. verglichen werden: *Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία*, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe". Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken, als mit der platonischen Stelle (Sympos. p. 219. A.), auf welche sie (siehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik. 1832. Bd. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daselbst bezogenen O. des Heracl. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III, 15. p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορὰς . . . Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῶν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἴκων ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

Ebenso wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es sich mit Schlafen und Wachen. Diese Zustände sind nur derselbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtseins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beständige processirende Vermittelung mit dem Nichtsein ist, so unterscheidet sich der Zustand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort blos ist, jetzt auch für das Individuum selbst vorhanden ist; d. h. wenn das Leben die blos seiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtsein ist, so ist im Wachen jetzt dies Nichtsein für das Individuum selbst als das Allgemeine, die Außenwelt, gesetzt, und es selbst für sich selbst als Einzelheit dagegen bestimmt und von ihr unterschieden. Jede Thätigkeit ist für das wache Individuum selbst eine Vermittelung seiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterschiedenen Factoren, Ich und Gegenstand, gewußt. Der Schlaf dagegen ist dem Heraklit derjenige Zustand, in welchem jene seiende Vermittelung des Lebens zwar fortbesteht, für das Individuum aber das Bewußtsein seiner als Einzelnen und somit des Unterschiedes seiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden ist. —

Schlaf und Wachen sind ihm aber auch nothwendig an sich identische Processe. Das Wachen ist die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseins, sich mit den Gegenständen der wirklichen Welt zu vermitteln, sich mit ihnen in eins zu setzen, d. h. sie zu seinen Vorstellungen zu machen und so ihrer als der seinigen bewußt zu werden. Dieselbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weise auch im Schlafe vor sich, indem das träumende Bewußtsein (das eben wegen dieser Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtsein überhaupt zu sein) sich nicht mehr von der objectiven Welt unterscheidend, seine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinstellt und sich erscheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So sind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie stets bei ihm die an sich identische Natur der entgegengesetzten Bewegungen sich darin auch äußerlich offenbart, daß sie auch realiter ineinander umschlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umschlägt, und dies Umschlagen ins Gegentheil ihm stets nur seinen Grund in der innern, an sich seienden Identität beider entgegengesetzten Bewegungen hat und nur die Manifesta-

tion dieser Identität ist, so hat ihm auch der beständige äußere Wechsel von Schlaf und Wachen nur seinen Grund in dieser innern Identität beider entgegengesetzten Zustände. Oder vielmehr auch sie sind ihm nicht Zustände, sondern Bewegungen, Processe, die nicht, wie Zustände, durch eine äußere Einwirkung, sondern durch sich selbst ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Bestimmungen: ausschlafen und einschlafen, die auch ausdrücken, daß durch sich selbst, durch einen mählichen Proceß in einen entgegengesetzten Zustand übergegangen wird, gegeben ist. Nur in diesem Sinne konnte Heraklit, wie vom Leben und Sterben, so auch hiervon sagen, dasselbe sei schlafend und wachend, denn — dieses sei umschlagend jenes und jenes dieses.

Es besteht hiernach also der Schlaf darin, daß die Vermittelung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben ist, indem sie theils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Physiologie die Systeme der Sensibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungiren aufhören), theils, insofern sie, wie durch das Athmen, zwar fortdauert (und hieran zeigt sich am besten, wie wenig, worauf schon Bd. I. p. 315. 319 aufmerksam gemacht wurde, dem Heraklit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einathmen*) vor sich ging), aber doch für das Individuum selbst jede Unterscheidung zwischen seiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen ist, eben deshalb aber auch nun für das Individuum selbst alles mit seiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterschiedslos zusammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden ist. Das Erwachen dagegen ist dieser Vermittelungsproceß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem sein Zusammenhang und sein Unterschied von der Außenwelt für es selbst vorhanden ist.

Diese Bewegung des Individuums mußte für Heraklit, wie jeder nur im Nichtsein seiner selbst, im beständigen Abstoßen seiner von sich selbst bestehende reine Proceß, schon von der Seite des Individuums aus Feuersnatur haben. Denn das Feuer ist eben die physikalische Naturform, welche, indem sie den Stoff verzehrt, dadurch sich zugleich selbst verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenstandes selbst besteht, welche somit beständiges Sichselbstaufheben ist und nur in dem Nichtsein seiner selbst ihr Dasein hat. Darum gerade war für Heraklit das

*) Ein Irrthum, der umsomehr relevirt werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sq. Eingang gefunden.

Feuer der reine Begriff des Processes oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Processiren, jede nur im absoluten Abstoßen seiner von sich selbst bestehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr ist dies von Seiten des Allgemeinen der Fall, mit dem sich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine selbst war, wie früher nachgewiesen, dem Ephesier nicht eine ruhende Außenwelt, sondern ununterbrochenes Werden, absoluter und allgemeiner Wandel, beständiger Proceß von Sein und Nichtsein, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre gesehen haben, beständig sich entzündendes und verlöschendes Feuer, dessen Verlöschen das Bestehen des Einzelnen, dessen Sichentzünden die Aufhebung des Einzelnen und dessen Umwandlung in andere Daseinsformen, somit die Seite der Erzeugung des Allgemeinen darstellt; zwei Momente, die aber niemals von einander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinandersein das kosmische, im Wandel bestehende Dasein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit consequent die im Wachen stattfindende bewußte Vermittelung des Individuums mit diesem Allgemeinen oder diesem Feuer als eine Entzündung des Individuums, den Schlaf dagegen als ein Verlöschen desselben darstellen. Von hier aus sehen wir daher zuvörderst, wie tief in der heraklitischen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus ist, zwischen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in seine Einzelheit entstehenden Unvernunft mit Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöschen, ihm genähert aber sich wieder entzünden. Was für die Kohle die sinnliche Flamme ist, an der sie selbst zum Proceß des Verbrennens erglüht, das ist für das Bewußtsein das kosmische Universal-Feuer, an dem es sich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittelung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erst ist ein schönes Bruchstück Heraklit's zu verstehen, in welchem er diesen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöschens im subjectiven Leben darstellt, ein Bruchstück, welches jetzt, nachdem sich der Gedanke desselben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum Voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung desselben gehenden Weise entstellt und mißhandelt worden ist.

Es wird uns dasselbe von Clemens (Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. p. 628. Pott.) mitgetheilt: „*Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν*

τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείτου λαβεῖν „„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (wie bereits Sylburg aus *ἐν εὐφροσύνῃ* wiederhergestellt hat) *φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος““*.

Dies ist nämlich bereits die Schleiermacher'sche Interpunctation des Textes; Potter, der außerdem statt *ἐν εὐφρόνῃ* lesen will *εὐφρόνης*, interpungirt *ἀνθρ. εὐφρόνης ἅπτ· ἐν ἑαυτῷ ἀπ., φ. ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δ. ἁ. τ., εὕδων. ἀπ. ὄψ., ἐγρ. ἁ. εὕδοντος*, und übersetzt demgemäß Homo mortuus noctem in se tangit, luce privatus, vivus autem tangit mortem, dormiens, cui vero extincti sint oculi, is vigilans tangit dormientem.

Noch weniger erwähnenswerth als diese im Anfang unsinnige, im Verlauf jedenfalls ganz falsche und unheraklitische Interpretation, sind andere Vorschläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermacher's Auffassung und Uebersetzung ist diesmal nicht viel besser. Er schlägt nämlich, nachdem er, wie oben, interpungirt hat, vor, das erstemal zu schreiben *ἅπτει ἑαυτῷ* statt *ἅπτεται ἑαυτῷ*, welches wohl sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen sei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — übersetzen nun so: Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an in der Nacht. Nur der Todte ist ganz ausgelöscht, der Lebende aber schlafend grenzt an den Todten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den Schlafenden"*). — Die Bemerkung, daß *ἅπτεται* durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erstemal, ist sehr richtig; der deshalb gemachte Vorschlag aber, das erstemal *ἅπτει* zu lesen, ist nicht nur unnöthig, sondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhindurchziehen desselben Wortes (*ἅπτεται*) durch die ganze Stelle, und zwar in derselben Bedeutung, dem Fragmente erst seinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze rotirt. Auch die Interpunctation ist noch falsch und durch sie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermacher's geschah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derselben zu thun hat. Solcher Reflexionskram, daß der Lebende schlafend an den Todten und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklit's Sache und ist genau genommen

*) Und ganz dieselbe Interpunction und Auffassung des Bruchstücks ist auch sowohl von den andern Nachfolgern Schleiermacher's als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

nach seinem Grundgedanken nicht einmal stichhaltig. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß *ἅπτεται* hartnäckig immer mit berühren, angrenzen übersetzt wurde, wodurch man sich freilich jedes Verständniß des Fragmentes selbst versperrte, wie umgekehrt diese Uebersetzung nur in Folge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß *ἅπτομαι* hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten sind, immer nur die Bedeutung von Entzünden hat, hätte man aber, abgesehen von dem Accusativ *φάος*, mit dem es zuerst verbunden ist, aus seinem Gegensatze zu dem „verlöscht" (*ἀποσβεσθείς*) sehen können, eine Antithese, welche sich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologischen Fragmente Heraklit's bei Clemens (Strom. V. p. 711. Pott.) ersehen können, wo ganz dieselbe Antithese erscheint, „*ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται* (nämlich *ὁ κόσμος*), *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*". „Die Welt war, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maaß sich entzündend und nach Maaß verlöschend", eine Stelle, die zu der uns jetzt beschäftigenden in einem engeren Gedankenzusammenhange, als auf den ersten Blick scheinen könnte, ja in dem allerengsten steht. Denn wie dort das kosmische All als der beständige Proceß des Sichentzündens und Verlöschens nachgewiesen wird, so will Heraklit in unserem Fragmente — und das ist eben der ganze Gedankeninhalt desselben — nachweisen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Universum, nur eine Erscheinung desselben Gesetzes ist und denselben beständigen Proceß und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöschens darstellt [1]).

Diesen Gedanken unseres Fragmentes und diese Bedeutung des *ἅπτομαι* in derselben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive *τεθνεῶτος* und *εὕδοντος* in die Accusativform vorgenommen werden müßte — hätte man aber auch aus heraklitisirenden Stellen stoischer Autoren ersehen können, die sogar offenbar auf unser Bruchstück anspielen. So Seneca Ep. 54. T. III. p. 157. ed. Bip.: Nos quoque accendimur et exstinguimur. „Auch wir werden entzündet und ausgelöscht". So Marc. Anton. IV. 21.: „so wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem sie einige Zeit sich erhalten haben, sich um und werden ausgegossen und entzünden sich (*μεταβάλλουσι*

1) So ist also auch das individuelle Leben selbst nur ein Mikrokosmus, eine Nachahmung des Alls (*ἀπομίμησις τοῦ ὅλου*) und seines wechselnden Processes. Jedes ist das gegenseitige Abbild des Andern, *μίκρα πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ.*, s. oben p. 216, 3.

καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται), in den Spermatikos Logos (in das Entwickelungsgesetz) des Alls aufgenommen"[1]) (s. über d. St. oben Bd. I. p. 282, 1.).

Wir interpungiren daher ohne jede weitere Aenderung: *Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανὼν, ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτα· εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντα*, und übersetzen: „Der Mensch zündet in der Nacht sich selbst ein Licht an; gestorben, ist er ausgelöscht; lebend, ist er eine Entzündung des Todten; schlafend, ist er ausgelöscht in Bezug auf das Gesicht; erwacht, entzündet er den Schlafenden"[2]).

Unsere Auffassung wird sich durch die Uebersetzung und den Zusammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von selbst garantiren. Das Fragment schildert diesen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöschen, in welchem das menschliche Leben nach Heraklit besteht und auf welchen Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchstück geht aus von der Nacht, welche die physikalische Darstellung des Ausgelöschtseins der Unterschiede ist, dessen physiologisch-organische Darstellung das Schlafen ist. Hegel bemerkt in der Encyclopädie III. Th. p. 108: „Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten". Es ist nur ganz derselbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem ersten Satze des Fragmentes ausgeht, indem er dabei in einer, seiner Theorie ganz angemessenen und bedeutungsvollen Weise zeigt, wie der Mensch dieser physikalischen Ununterschiedenheit Herr wird und den seinem wachen Bewußtsein adäquaten

---

1) Auch Athenagoras spielt kritisirend auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178. ed. Dechair; der Mensch sei geboren, sagt der Kirchenvater, nicht zu einem solchen Leben „*ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην*", dies sei nur eine für Gewürm, Geflügel ꝛc., aber nicht für den das eigne Abbild des Schöpfers darstellenden Menschen würdige Bestimmung; cf. ib. p. 205; *ἤτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς κτλ.*

2) Diese unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch. de S. N. V. p. 14. ed. Leyd. mit Wytt. Anm.) vom Gesichte sagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: *Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τῆν φύσιν ἐν ἡμῖν κτλ.*, ein Ausspruch, welchem unser Bruchstück offenbar nicht fremd ist.

Zustand der Unterschiede für sich selbst herstellt durch einen Entzündungsproceß. Wirklich verlöscht ist der Todte, der sich aber in dem kreisenden Proceß des Stoffwechsels, in der heraklitischen *μεταβολή*, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswerth ist auch, was Heraklit vom Schlaf aussagt: „Der Schlafende ist ausgelöschten Gesichtes". Hierauf beschränkt sich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerspruch zu stehen scheinen könnte mit der totalen Vernunftlosigkeit und — mit Ausnahme des Athmens — Zusammenhanglosigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe aussagt, so ist dieser Widerspruch doch nur scheinbar, und in der That jene Bestimmung des Fragmentes ebenso richtig als consequent. Bei den andern Sinnesthätigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Aeußeres, von mir Unterschiedenes, wesentlich als ein mir selbst Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenstand sofort in mir und — was die sinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterscheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an dessen Stelle getreten sind, zur Veranlassung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck ꝛc., auf falsche Veranlassungen zurückgeführt wird.

Dies ist nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenstandes als solchen, sondern desselben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Empfindung bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zustande, in welchem das den sinnlichen Wahrnehmungen zu Hülfe kommende verständige Unterscheiden und Urtheilen aufgehoben ist, eine solche Empfindung für einen nur innern Vorgang gehalten, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe ist — denn beidemale wird der Gegenstand, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, sondern blos meine Empfindung desselben ist mir gegenwärtig — auf ganz falsche, nur von mir selbst geschaffene gegenständliche Anlässe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch gesagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenstand nicht als solcher, nicht im Unterschiede von mir, sondern als ungetrennt mit meiner Einzelheit zusammenfallend von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit diese Sinneswahrnehmungen, da durch sie die gegenständliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als unterschieden von meiner Einzelheit, sondern als mit dieser, als mit der *ἰδία φρόνησις* zusammenfallend zum Bewußtsein kommen, keine wirkliche Vermittelung mit dem Allgemeinen enthalten; sie

brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie constituirten ihm nicht die Differenz vom wachen Bewußtsein. — Das Auge dagegen ist das Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir unterschieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das Einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem vorhanden. Diese Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht stattfinden kann, constituirte dem Heraklit daher mit großer Consequenz die specifische Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil sie die Einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein frei für sich bestehendes Allgemeine, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Consequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Function jede sinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Proceß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beständigen seienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7.), wie ihm die Krankheit eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen absondern und sich gegen sie fixiren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjectiven Verstandes nur dieselbe Willkür und Krankheit des Geistes, sich abzusondern von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt processirenden Vernunft, und sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher mehr als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX. 7. (cf. Hesych. s. v. Ἡράκλ. p. 26. ed. Orell.) von ihm sagt: „τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε“. „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit“ [1]).

1) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Wie ihm aber der subjective Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unsittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unsittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Processe des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen", dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht blos Irrthum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjectes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder sein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich ist", bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „*ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος*"*), wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht" von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Uneinsichtigkeit schildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsenfesten Gewißheit, unerschütterlichen Thatsachen gleich seine Aussprüche hinstellen konnte. Berauscht von seiner Erkenntniß des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjectiven Ansichten der Menschen im

---

hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII, 341.

*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephesier vindicirte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: *ἐγκ. ἕκ. κτλ.*, dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt". Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens", worauf er den obigen Satz citirt. Diesen Worten Schleiermacher's treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥςπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.*

brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie constituirten ihm nicht die Differenz vom wachen Bewußtsein. — Das Auge dagegen ist das Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir unterschieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das Einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem vorhanden. Diese Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht stattfinden kann, constituirte dem Heraklit daher mit großer Consequenz die specifische Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil sie die Einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein frei für sich bestehendes Allgemeine, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Consequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Function jede sinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Proceß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beständigen seienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7.), wie ihm die Krankheit eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen absondern und sich gegen sie fixiren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjectiven Verstandes nur dieselbe Willkür und Krankheit des Geistes, sich abzusondern von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt processirenden Vernunft, und sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher mehr als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX. 7. (cf. Hesych. s. v. *Ἡράκλ.* p. 26. ed. Orell.) von ihm sagt: „*τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε*“. „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit“ [1]).

1) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Wie ihm aber der subjective Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unsittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unsittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Processe des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen", dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht blos Irrthum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjectes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder sein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich ist", bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „*ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος*"*), wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht" von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Uneinsichtigkeit schildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsenfesten Gewißheit, unerschütterlichen Thatsachen gleich seine Aussprüche hinstellen konnte. Berauscht von seiner Erkenntniß des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjectiven Ansichten der Menschen im

---

hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII, 341.

*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephesier vindicirte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: *ἐγκ. ἕκ. κτλ.*, dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt". Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens", worauf er den obigen Satz citirt. Diesen Worten Schleiermacher's treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: '*Ηράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥςπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.*

ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν"", τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (vgl. hierüber das Bd. I. p. 158 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und todt und wachend und schlafend und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes und Jenes wiederum umschlagend Dieses" [1]).

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subject sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Processe aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das Einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst gerissene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das Einzelne beständig sich von sich selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgiebt und stirbt, in diesem continuirlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

---

1) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510. Mang. verglichen werden: *Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία*, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe". Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken, als mit der platonischen Stelle (Sympos. p. 219. A.), auf welche sie (siehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik. 1832. Bd. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daselbst bezogenen O. des Heracl. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III, 15. p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς . . . Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἴκων ᾗ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

Ebenso wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es sich mit Schlafen und Wachen. Diese Zustände sind nur derselbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtseins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beständige processirende Vermittelung mit dem Nichtsein ist, so unterscheidet sich der Zustand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort blos ist, jetzt auch für das Individuum selbst vorhanden ist; d. h. wenn das Leben die blos seiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtsein ist, so ist im Wachen jetzt dies Nichtsein für das Individuum selbst als das Allgemeine, die Außenwelt, gesetzt, und es selbst für sich selbst als Einzelheit dagegen bestimmt und von ihr unterschieden. Jede Thätigkeit ist für das wache Individuum selbst eine Vermittelung seiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterschiedenen Factoren, Ich und Gegenstand, gewußt. Der Schlaf dagegen ist dem Heraklit derjenige Zustand, in welchem jene seiende Vermittelung des Lebens zwar fortbesteht, für das Individuum aber das Bewußtsein seiner als Einzelnen und somit des Unterschiedes seiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden ist. —

Schlaf und Wachen sind ihm aber auch nothwendig an sich identische Processe. Das Wachen ist die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseins, sich mit den Gegenständen der wirklichen Welt zu vermitteln, sich mit ihnen in eins zu setzen, d. h. sie zu seinen Vorstellungen zu machen und so ihrer als der seinigen bewußt zu werden. Dieselbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weise auch im Schlafe vor sich, indem das träumende Bewußtsein (das eben wegen dieser Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtsein überhaupt zu sein) sich nicht mehr von der objectiven Welt unterscheidend, seine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinstellt und sich erscheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So sind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie stets bei ihm die an sich identische Natur der entgegengesetzten Bewegungen sich darin auch äußerlich offenbart, daß sie auch realiter ineinander umschlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umschlägt, und dies Umschlagen ins Gegentheil ihm stets nur seinen Grund in der innern, an sich seienden Identität beider entgegengesetzten Bewegungen hat und nur die Manifesta-

§ 31. Das Wissen des Einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage bestehen: wie unterscheidet sich bei Heraklit physiologisch oder psychologisch der Zustand des wachen Bewußtseins von der concreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachsein an und für sich das Sichentzünden des Bewußtseins und die Vermittelung desselben mit dem Allgemeinen ist, woher kommt es, daß die Menschen auch im wachen Zustand „unvernünftig" sein, aus dem Allgemeinen in sich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, eingekehrt sein können?

Wie unterscheidet sich physiologisch oder psychologisch der wache Irrthum, dieses eigene Meinen des Individuums, von dem Wesen des Träumens, welches gleichfalls in diesem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in seine eigene Besonderheit und deren subjective Einfälle besteht?

Der concrete Unterschied zwischen Beidem ist Heraklit nicht entgangen, aber ein consequentes Princip dieses Unterschiedes ist wenigstens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittelung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjects in sich selbst vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er (Gesch. der Phil. Bd. I. p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen". Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, so ist doch in der heraklitischen Philosophie selbst allerdings noch ein Schritt weiter und das Princip eines ferneren Unterschiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und

weiß diese Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterschieden; ich weiß sie als das Allgemeine deshalb, weil ich sie als die Eine und gemeinschaftliche Welt für alle besondern Subjecte weiß, welche letzteren sich somit gegen diese identische Außenwelt von selbst als das Abweichende und Besondere bestimmen.

Alles dies ist nach Heraklit selbst, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, schon mit dem bloßen Zustande des wachen Bewußtseins gegeben. Aber ein weiterer Unterschied ist zu berücksichtigen. Ich kann mich zu den Gegenständen dieser Außenwelt so verhalten, daß ich dieselben für einzelne, auf sich beharrende und einander fremde Objecte halte. Dann ist mir diese allgemeine Welt in sich selbst eine Welt von zusammenhangslosen Besonderheiten und Einzelheiten geworden; ich habe gleichsam Das, worin das Wesen des Träumens besteht, in die Objecte hineinverlegt, eine Beziehung mehr, in der Heraklit sagen konnte, daß die Träumenden Werkmeister und Mitarbeiter des in der Welt Geschehenden, und die der objectiven Erkenntniß nicht Theilhaftigen in solchem Traumzustand befindlich seien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erst dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenstände der Außenwelt nicht als beharrende, sondern als in beständiger Bewegung und Uebergang in einander begriffen zu erfassen, sie statt als vereinzelte und einander fremde, vielmehr jedes als in das Andere sich umwandelnd und sie so in ihrem immanenten Zusammenhang und ihrer Einheit zu erkennen weiß; wenn ich somit die allgemeine *μεταβολή*, den absoluten Proceß erfasse, in dem Alles sich rastlos befindet. Dann erst habe ich das wahrhaft Eine und Allgemeine erkannt, welches sich durch Alles hindurchzieht und gegen welches sich jede einzelne Existenz und Existenzform als ein Besonderes und Einzelnes verhält, das die Welt zusammenhaltende Band, das allgemeine Alles regierende Gesetz, welches allein stets ist und sich in dem perennirenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntniß dieses Einen ist wirkliche vernünftige Erkenntniß, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objecte, sondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffassung der Gegenstände als einzelner und auf sich beharrender dagegen, statt sich ineinander umwandelnder, kann nur werthlose Vielwisserei erzeugen, eine Wissenschaft, bei welcher man wohl „hat die Theile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band“.

Dies sind nicht Reflexionen, die wir anstellen, sondern ureigenste heraklitische Gedanken, die sich theils in seinen früher gehabten Fragmenten

über das „Eine Weise“, theils in den Bruchstücken über die *πολυμαθίη* aufs klarste aussprechen.

Wir sagten oben bereits (p. 285), Heraklit sei gerade deswegen objectiver Idealist gewesen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empirischer Erscheinungen, sondern jenes Eine und absolute vernünftige Gesetz war, welches weltbildend das All durchwalte. In Folge desselben objectiven Idealismus eben besteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieses Erkennens nicht in dem Wissen einer Masse empirischer Einzelheiten und gelehrten Materials, sondern in dem Wissen des „Einen Weisen“, wie er es selbst nennt, jenes Einen ideellen und ontologischen Gesetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem sich die besonderen Erscheinungen ebenso für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von selbst ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies Alles, wie bereits erwähnt, in seinem energischen Tadel der „Vielwisserei“ hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX, 1.: „*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*“, „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft“. Bei Clemens (Strom. I. c. 18. p. 136. Sylb. p. 373. Pott.) hat der Text *ᾔδει γάρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχει ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was Menagius z. Diog. bereits verbessert *πολυμαθίη νόον οὐχὶ διδάσκει*, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch besser in *νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Denn auch bei Athenäus (XIII. p. 610. T. V. p. 209 ed. Schweigh.) heißt es *ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησί· πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.*

Als die älteste und echteste Form des Fragmentes bestimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: *τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος.* Schleiermacher will das Fragezeichen von *θαυμαστὸν* weg hinter *γνῶσις* gesetzt haben. Es frägt sich aber, ob es nicht besser ist, die Interpunction wie im Texte zu lassen und zwischen *γνῶσις* und *πολυμαθείη* ein zweites *ἡ* einzuschieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte *ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις* als eine appositionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die *πολυμαθίη* bestehe, aufzufassen und also zu übersetzen wäre: „Die Kenntniß des Gewordenen, die Vielwisserei erzeugt nicht Vernunft, sagt der edle Herakleitos“.

Denn jeder sieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegensatz gewähren, und Proklus mit dieser Erklärung den heraklitischen Gedanken aufs Tiefste erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwisserei etwas werthloses gewesen, weil sie ihm eben nur die Kenntniß des

Gewordenen, d. h. der einzelnen Dinge als solcher war, jedes für sich genommen und abstrahirt von ihrem organischen Zusammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Wesen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieser todten und unwahren Kenntniß gegenüber bestand ihm die Vernunft, die sich aber auf jenem von dem Einzelnen ausgehenden Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntniß nicht des einzelnen Gewordenen als solchen, sondern des Werdens von Allem, jenes innern und organischen Lebensgesetzes des Universums und des Zusammenhanges des Einzelnen mit diesem allgemeinen Gesetz des Werdens. So ergiebt sich aus der Erkenntniß dieses Werdens die Erkenntniß des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erscheinungen, von selbst, und das Einzelne ist zugleich in seiner Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit erfaßt. Es ist eine der tiefsten philosophischen Ideen, die je geäußert worden sind, daß nichts Einzelnes für sich gewußt werden kann, sondern Jedes nur in seinem organischen Zusammenhange mit seinem „Woher und Wohin" im natürlichen und geistigen Universum, d. h. im Zusammenhange mit dem Ganzen oder Absoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieses Begreifen Vernunft zu nennen ist.

Gewiß Recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das *φύει* echt sein müsse, weil es schwerlich von Späteren gemacht worden, das *διδάσκει* dagegen sehr leicht statt seiner aus dem Folgenden heraufgenommen worden sein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft" fort, „denn sonst hätte sie auch den Hesiod belehrt (*ἂν ἐδίδαξε*) und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos". — Ganz ähnlich äußerte sich Heraklit noch an einer andern Stelle seines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei seiner Behandlung dieses Philosophen anführt, VIII, 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι . . . Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων . . . . .*[1]) *ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σο-*

1) Die bei Diog. an Stelle der im Texte gemachten Punkte stehenden und äußerst schwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zusammenhang des Ganzen, für den sie nicht wesentlich, nicht allzusehr zu unterbrechen, in diese Anmerkung verwiesenen Worte, lauten *μαλ. π. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Diese Worte scheinen das sonst ganz klare Fragment schlechterdings unverständlich zu machen. Gleichwohl lassen sich weder Casaubonus noch Menagius zu einer Erklärung derselben herbei und ebensowenig gewährt die Uebersetzung des Letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 sagt darüber: „Was

φίην πολυμαθίην κακοτεχνίην; „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrieben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei

---

nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird".

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermuthungen sind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Bd. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei" jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklekticismus vorwirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Persern, Chaldäern ꝛc. ꝛc. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Ueberlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger speculativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtigen Hülle der Darstellung seines Einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I. Cap. II. §§ 10. 11. und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellerthum zu beweisen, sondern von Dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragments Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer

und schlechten Kunst" [1]), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwisserei ꝛc.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und

---

Vielwisserei" ꝛc., setzen nothwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Satze Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich das *ταύτας τὰς συγγραφάς* zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Thätigkeit und Eklekticismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) faßte was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ ... συγγραφάς* zusammen". Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Satze gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotivirt in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und umsoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualification dieser von ihm in Folge dessen erlangten Kenntniß als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein *ταύτας τὰς συγγραφάς* zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverständniß, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit unselbständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese *συγγραφαί*, die nach unserer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer ꝛc. Priester waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

1) Die *κακοτεχνίη* scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast Du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen

[illegible]

[illegible]

[illegible]

wenn sie Frieden halten; denn Tir sind sie nicht eben Freund (οὐ γὰρ πάνυ φίλοι εἰσί)". — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disciplin bei der speculativen Natur der heraklitischen Philosophie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte Bd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die πολυμαθίη, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisford'sche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Vanot. 1581. bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον*“. „Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges“, ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objecte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso concret als wahr bestimmt ist, so frägt sich doch noch, welches ist das formale Princip dieser Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntniß gewähren?

Schon apriorisch ergiebt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephesier unmöglich als Organ dieser Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen einzelnen, für sich bestehenden und sein Gegentheil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrthum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Mithin ist die höhere Erkenntniß nicht der sinnlichen entgegengesetzt, wie Sextus wähnt, sondern auch diese hat an jener Theil" ꝛc. Wir nennen diesen Irrthum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und Fragmenten über die absolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen

so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntniß gab und geben konnte*). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldete nur Eine Erkenntniß, die wahre und absolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten absoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen dessen er Jedem, der darin begriffen, sich aus Schaam das Haupt zu verhüllen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu theils durch sein eigenes Mißverständniß der von Heraklit dem wachen Zustand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müsse den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objecte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer andern Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Object selbst oder überhaupt irgend etwas für sich bestehendes wahrnehme, sondern durch das Zusammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

---

*) Dies und die nachstehende Entwickelung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „*ὅσων ἀκοὴ, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor“. Viel zu abgerissen theilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Collision mit dem Obigen steht, ist durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich sei.

wegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen „— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes" ꝛc. (Theaet. p. 153 E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt*). In der That ist nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als andrerseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr ꝛc. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Proceß dieses Zusammentreffens und somit ein einem Jeden besonders Entstehendes[1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne Weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει" im „Uebergang derselben" geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede", als nicht möglicher- sondern nothwen-

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Product aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinns und deshalb ohne objective Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören".

1) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke Dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entstehen".

digerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subject täuschende Function sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben Seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um soviel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe selbst sind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andrerseits ist mit dieser Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kriticismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen Beiden in Bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil sie ein jedem Subjecte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maaß ist der Mensch", dessen dialectisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechselung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII, 126.): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die subjective), sondern die allgemeine und göttliche". — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Processes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntniß bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'sche Phänomenologie da wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ ὄψιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge". Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Processiren und in sein Gegentheil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objecte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjective, Alles als ein Festes und für sich seiendes Einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des Einzelnen täuscht". Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων""*, aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben"*).

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*" (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum". Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μῆτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*" „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraklit" will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*" „wenn Schlamm die Seelen einnimmt". Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh" gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht", worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben".

φίην πολυμαθίην κακοτεχνίην; „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrieben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei

---

nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird".

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermuthungen sind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Bd. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei" jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklekticismus vorwirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Persern, Chaldäern ꝛc. ꝛc. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Ueberlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger speculativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtigen Hülle der Darstellung seines Einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I. Cap. II. §§ 10. 11. und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellerthum zu beweisen, sondern von Dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragments Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer

und schlechten Kunst" [1]), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwisserei ꝛc.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und

---

Vielwisserei" ꝛc., setzen nothwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Satze Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich das *ταύτας τὰς συγγραφάς* zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Thätigkeit und Eklekticismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) faßte was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ ... συγγραφάς* zusammen". Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Satze gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotivirt in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und umsoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualification dieser von ihm in Folge dessen erlangten Kenntniß als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein *ταύτας τὰς συγγραφάς* zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverständniß, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit unselbständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese *συγγραφαί*, die nach unserer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer ꝛc. Priester waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

1) Die *κακοτεχνίη* scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast Du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen

Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den Einen „Alles durch Alles leitenden" Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigenthümlichen Gedanken zu einem Universalsystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklekticismus zu huldigen, haben wir schon früher (Bd. I. p. 369, 1.) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei [1]) muß man aber, um Heraklit nicht Unrecht zu thun, sofort einen andern bisher übersehenen Ausspruch von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V. c. 14. p. 262. Sylb. p. 733. Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη·* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wisser sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos". Der Ephesier übersah also die strenge Nothwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkende wenn auch dienende Verhältniß, in welchem dasselbe zur Erkenntniß des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei Jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Princip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objectivität des Universums das Princip aller Erkenntniß, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältniß des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werke gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV. c. 2. p. 204. Sylb.

---

wenn sie Frieden halten; denn Dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)". — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disciplin bei der speculativen Natur der heraklitischen Philosopie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte Bd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisford'sche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553. bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον*“. „Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges“, ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objecte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso concret als wahr bestimmt ist, so frägt sich doch noch, welches ist das formale Princip dieser Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntniß gewähren?

Schon apriorisch ergiebt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephesier unmöglich als Organ dieser Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen einzelnen, für sich bestehenden und sein Gegentheil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrthum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Mithin ist die höhere Erkenntniß nicht der sinnlichen entgegengesetzt, wie Sextus wähnt, sondern auch diese hat an jener Theil" ꝛc. Wir nennen diesen Irrthum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und Fragmenten über die absolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen

so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntniß gab und geben konnte*). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldete nur Eine Erkenntniß, die wahre und absolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten absoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen dessen er Jedem, der darin begriffen, sich aus Schaam das Haupt zu verhüllen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu theils durch sein eigenes Mißverständniß der von Heraklit dem wachen Zustand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müsse den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objecte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer andern Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Object selbst oder überhaupt irgend etwas für sich bestehendes wahrnehme, sondern durch das Zusammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

---

*) Dies und die nachstehende Entwickelung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „*ὅσων ἀκοὴ, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor“. Viel zu abgerissen theilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Collision mit dem Obigen steht, ist durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich sei.

wegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen „— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes" ꝛc. (Theaet. p. 153 E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt*). In der That ist nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als andrerseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr ꝛc. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Proceß dieses Zusammentreffens und somit ein einem Jeden besonders Entstehendes[1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne Weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει" im „Uebergang derselben" geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede", als nicht möglicher- sondern nothwen-

---

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Product aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinns und deshalb ohne objective Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören".

1) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke Dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entstehen".

digerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subject täuschende Function sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben Seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um soviel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe selbst sind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andrerseits ist mit dieser Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kriticismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen Beiden in Bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil sie ein jedem Subjecte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maaß ist der Mensch", dessen dialectisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechselung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII, 126.): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die subjective), sondern die allgemeine und göttliche". — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Processes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntniß bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'sche Phänomenologie da wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge". Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Processiren und in sein Gegentheil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objecte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjective, Alles als ein Festes und für sich seiendes Einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des Einzelnen täuscht". Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων""*, aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben"*).

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*" (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum". Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μῆτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*" „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraklit" will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*" „wenn Schlamm die Seelen einnimmt". Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh" gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht", worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben".

täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges Untergehen ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennirendes Sterben, beständiges Vergehen seiner selbst, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberrauschende Träume*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implicite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrender als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmals weit richtiger als Schleiermacher erfaßt [1]), wenn er vor Anführung desselben sagt:

---

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasirt: „sie (die Sinne) lassen uns als ein Todtes und Starres erscheinen, was in Wahrheit das Lebendigste und Beweglichste ist", und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen Todtes". Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der θάνατος, den wir überall sähen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die objective Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges Sterben (θάνατος) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinn des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als todt erscheinen lassen und weil es andrerseits mißlich ist, das Subject θάνατος als „Todtes" nehmen zu sollen, statt für den Proceß und Act des Sterbens.

1) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr heraklitisirenden Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544. T. II. p. 59. Mang.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν.* — — *Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μέτα ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας αὖθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μετ' αὐτὴν προαποθνήσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδὸς, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρὸς· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστι γήρως ἐπίσταντος. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ.*

„Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Genesis Tod?“ wogegen Schleierm. p. 473 merkwürdiger Weise Einsprache thut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, sondern das nicht mehr werdende, erstarrte“. Dies ist in doppelter Hinsicht falsch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wissen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchstücken, welche diese Identität von Leben und Tod behandeln, so daß man schon an und für sich nicht berechtigt wäre, einen andern Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen solchen duldet diese aber auch gar nicht; denn Das, was wir „wachend sehen“, ist doch durchaus nicht, wie aus Schleiermacher's Worten folgen würde, „das nicht mehr werdende, erstarrte“, was bei Heraklit höchstens nur vom Leichname gelten könnte, sondern es ist im Gegentheil in rastloser Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieselbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines festen Bestehens leihen.

In diesen Zusammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, sondern auch von allen Späteren trotz seiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden ist (Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.): „*Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*“ *ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*“.

Clemens meint also ganz ernstlich, daß hier von lügnerischen Subjecten und deren Fegefeuerbestrafung die Rede sei. — Schleiermacher will verbessern *δοκεόντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει* und übersetzt (p. 352): „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichste im Erkennen und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen“.

Allein was die Aenderung des Textes*) betrifft, so ist sie nicht nur unberechtigt, sondern auch nicht genügend, da, abgesehen von der Bedenklichkeit der Construction *φυλάσσει γινώσκειν*, der Uebersetzung zufolge das Participium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermacher'sche Textesänderung würde nicht zu der Uebersetzung „im Erkennen“ berechtigen, sondern die Uebersetzung erheischen: „das Scheinbare vermeidet der Treff-

*) Diese wird auch von Zeller p. 487, 4. gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Protest auffaßt „gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt“.

habe zu erkennen", was natürlich unmöglich wäre. Zu der Aenderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur deshalb veranlaßt gesehen, daß er den Irrthum des Clemens noch theilte, in den ψευδεῖς τέκτονας καὶ μάρτυρας lügnerische Subjecte zu sehen. In der That aber braucht man sich doch nur der obigen Stelle des Diogenes L., Heraklit habe gesagt, daß das Gesicht lüge (ψεύδεσθαι) nur beiläufig des Fragmentes bei Sextus zu erinnern, wo Ohren und Augen ausdrücklich schlechte Zeugen, κακοὶ μάρτυρες, genannt werden, um zu sehen, daß auch hier mit den Lügen-Schmieden und Zeugen nur die — Sinne gemeint sind, nicht besondere Subjecte! Dann ist auch jede Aenderung überflüssig (auch die von δοκεόντων in δοκεόντα, da φυλάσσειν, wie es, wenn auch selten, im Activ die Medialbedeutung hat, so auch dann den Genitiv, wenn auch seltener als den Accusativ regiert) und wir übersetzen demnach: „Vor dem Scheinbaren weiß sich der Bewährteste zu hüten, und wahrlich die Dike wird ergreifen die Lügen-Schmiede und Zeugen".

Das „Scheinbare", vor welchem sich der Bewährte zu hüten weiß, ist in unserer Auffassung eben das feste Bestehen, welches die Sinne uns vorspiegeln. Die Lügenzeugen und Lügenschmiede sind die Sinne selbst, und ob man übersetze „die Dike" oder, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, „Strafe wird ergreifen" ꝛc. — beidemal ist es nicht eine besondere jenseitige oder diesseitige, die Lügner treffende Strafe, von der die Rede ist, sondern es ist die aufhebende Macht des Negativen, welche über alles Endliche und auf sich Beharrenwollende kommt, und es verschwinden läßt. Es ist der — Tod, von dem die Rede ist und der als eine Strafe der Sinne ausgedrückt werden kann! Was durch den Tod zu Grunde geht, sind eben die uns ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne. Der Tod ist die gerechte Strafe der Sinne, er ist die an ihnen selbst hervortretende objective Dialectik, die Wahrheit des festen Seins, welches sie uns vorspiegeln. Er zeigt, daß es die Natur des Seins ist, nicht zu bestehen, sondern zu vergehen, eine Erfahrung, welche die Sinne, die eben weil selbst sinnlich, auch alles Sinnliche als festes Beharren erhalten wollten, im Tode nun an sich selbst machen. So ist er die gerechte Auflösung und die wahrhafte Dialectik der Lüge des Beharrens, mit welcher die Sinne uns täuschen, eine Dialectik, welche über sie kommt und sie jetzt die Wahrheit des Seins zu erfahren zwingt. — Die Seele geht in diesem Tod nicht unter; er ist im Gegentheil nur die Reinigung der Seele von den Sinnen. Die Seele selbst ist reinster Proceß, deren Tod gerade das sinnliche Dasein, d. h. ihre eigene mit der Annahme der Sinne vorsichgehende Versinnlichung ausmacht, wie wir ja

deshalb (siehe §§ 5. 7.) in einer Reihe von Fragmenten gehört haben, das Leben des Menschen sei der Tod der Seele, des Menschen Tod der Seele Wiederaufleben. — So begreift man auch, wie äußerst leicht Clemens zu dem fast komischen Irrthum kommen konnte, ja kommen mußte, der sich in der von ihm der Anführung des Fragmentes angehängten Reflexion findet. „Es kennt also auch dieser (Heraklit), sie gelernt habend aus der Philosophie der Barbaren, die Reinigung (*κάθαρσιν*) durch Feuer derer, welche ein schlechtes Leben geführt haben, eine Reinigung, welche die Stoiker später *ἐκπύρωσις* nannten".

Denn der Zusammenhang, in welchem jenes Fragment bei Heraklit stand, muß ganz so gewesen sein, daß, wenn man zwischen Idee und sinnlich-bildlicher Hülle nicht genau unterschied, er allen Anlaß zu diesem Irrthum gab. Die Worte des Clemens sind aber nicht nur noch deswegen wichtig, weil sie constatiren, daß der Ausdruck *ἐκπύρωσις* keinesfalls bei Heraklit vorkommt und erst stoisches Product ist, sondern wenn Clemens in diesem Punkte wirklich Recht hat, wenn die Stoiker wirklich die Reinigung und Vernichtung *ἐκπύρωσις* nannten und für heraklitische Weltverbrennung ausgaben, welche in diesem Fragment und dem im Werke damit in Zusammenhang Stehenden bei Heraklit gemeint war, so würde schon aus dieser einzigen Stelle über und über feststehen, daß Heraklit nicht das Geringste von einer realen Weltverbrennung im gewöhnlichen Sinne gewußt hat, und dennoch sehr begreiflich sein, wie die Stoiker seinen beständigen, als Feuer und Umwandlung in Feuer von ihm dargestellten Proceß des Negativen irrthümlich für eine solche *ἐκπύρωσις* genommen haben. —

Obgleich also die Sinne im Allgemeinen schlechte Zeugen und Lügenschmiede sind, nahm Heraklit doch Unterschiede in Bezug auf die relative Treue oder richtiger, in Bezug auf die größere oder geringere Täuschung der verschiedenen Sinnesorgane an, wie eine Mittheilung des Polybios (LXII.) beweist: „*ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*". „Die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren". Dies Urtheil könnte bei Heraklit auf den ersten Blick Wunder nehmen, da die Augen uns die Gegenstände als ruhendes und festes Bestehen erscheinen lassen, während der Ton, den wir vernehmen, auch für das Ohr selbst sich als eine Bewegung kundgiebt. Allein während einerseits diese sinnliche Bewegung ebensosehr wie die vom Auge an manchen Arten von Gegenständen, am Ziehen der Wolken und Fließen der Wellen ꝛc. aufgezeigte Bewegung weit entfernt war, mit jener in der Umwandlung und processi-

renden Identität von Sein und Nichtsein bestehenden Bewegung identisch zu sein [1]), welche nach Heraklit das All durchwaltete, mußte ihm zu Gunsten der Augen den Ausschlag geben, der bereits oben (§ 30.) ausführlicher auseinandergesetzte Unterschied, daß beim Hören das Gegenständliche, der Ton, innerhalb des Subjectes, somit als ein ihm Inneres und mit seiner Einzelheit Zusammenfallendes vernommen wird, während das Auge die Welt des Daseins dem Subject als eine von ihm unterschiedene und getrennte allgemeine Außenwelt zum Bewußtsein bringt, das Auge also dasjenige Sinnesorgan ist, durch welches die Subjecte die Gegenständlichkeit im Unterschiede von ihrer eigenen unmittelbaren Persönlichkeit, d. h. als Allgemeines erfassen*).

Einen relativen, den Augen eingeräumten Vorzug scheint auch zu bestätigen das bisher übersehene Zeugniß des Chalcidius, welches jedenfalls einen klaren Blick in die exponirte Theorie der Sinnenwahrnehmung überhaupt bei Heraklit gewährt, in Platon. Timaeum p. 330 ed. Meurs.: „At vero Heraclitus intimum motum qui est intentio animi, sive animadversio, dicit porrigi per oculorum meatus; atque ita tangere tractareque visenda“.

Es ist evident, wie dieses Zeugniß einerseits mit dem Berichte des Sextus über den durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen her-

---

1) Und deshalb konnte auch Aristoteles mit vollem Recht den Heraklit meinend sagen (Phys. Ausc. VIII. c. 3. p. 253. B.) „und einige sagen, daß von dem Seienden nicht nur das Eine bewegt werde und Anderes nicht, sondern alles und immer, aber es entgehe dies unserer Wahrnehmung“ (*ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*), ohne daß man mit Alex. Aphrod. (siehe Simplic. in Phys. f. 276) die Stelle gewaltsam auf die Atomistiker einzuschränken braucht, die sie vielmehr weniger als den Ephesier im Auge hat.

*) In Folge dieses durch die frühere Erörterung und zumal durch das Bruchstück „der Schlafende ist verlöschten Gesichtes“ und die Ausführung über dasselbe (p. 209 sqq.) festgestellten Sinnes dieses heraklitischen Ausspruchs scheint uns auch die Ansicht Zeller's p. 486, 3. nicht richtig, es liege in den von Polybius angeführten Worten nur das ganz Gewöhnliche, was auch Herodot I, 8. fast gleichlautend ausdrücke, daß man sich auf die eigne Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Augen. Noch irriger aber scheint uns die Ansicht von Bernays Rhein. Mus. IX, 262, welcher den Grund jenes dem Gesichtsinn eingeräumten Vorzuges darin findet, daß er „der lauterste Augenzeuge des Feuers“ ist; denn abgesehen von Anderem, liegt hierin wieder der Grundirrthum vor, als sei das sichtbare sinnliche Feuer dasjenige, worauf es bei Heraklit ankomme und das ihm Quelle der Erkenntniß sei, wie denn auch Bernays daselbst (p. 261) ausdrücklich die Fähigkeit das Feuer wahrzunehmen, als den Maaßstab für den relativen Werth der Sinne bei Heraklit hinstellen will.

vorguckenden Geist übereinstimmt, andererseits aber durch die Zurückführung der Wahrnehmung auf die „innere Bewegung" des Geistes den systematischen Punkt, welchen die sinnliche Wahrnehmung in der Theorie des Ephesiers einnahm, sehr gut hervortreten läßt. Ebenso bestätigt dieses Zeugniß Das, was wir früher (p. 315 sqq.) über die nothwendige Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, sowie darüber, daß sie bei Heraklit in dem Zusammentreffen zweier besondern Bewegungen vor sich gehe und jedem Subjecte besonders entstehe, auseinandergesetzt haben. Sie bestätigt dies dadurch, daß die Wahrnehmung hier ausdrücklich als eine Bewegung, ein intimus motus des Subjects angegeben wird, der aber, insofern er sich auf die in stetem Flusse befindlichen sinnlichen Einzelgegenstände richtet, dieselben immer nur in einem zufälligen und ebenso flüchtig vorüberrauschenden Stadium berühren und antreffen kann [1]). —

Auch über den Geruch hat Heraklit sich geäußert, wie zunächst die Stelle des Plutarchus zeigt (de fac. lun. p. 943 p. 820. Wytt.) „*καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ἅδην*", eine Stelle, die viel zu abgerissen und vereinzelt steht, als daß wir eine Vermuthung darüber aufstellen sollten, wie Heraklit dies gemeint habe. Deutlicher ist schon, was Aristoteles sagt (de sensu et sensili c. 5. p. 443. B.): „*διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν*", „weshalb — nämlich weil der Geruch entstehe durch eine rauchartige Verdunstung, welche die Mitte zwischen Luft und Erde bilde — auch Heraklit so sich ausgedrückt hat, daß wenn alles Seiende Rauch würde, die Nase es unterscheiden würde". Schleiermacher (p. 366) bemerkt bereits, es müsse zweifelhaft bleiben, ob dies, wie Alex. Aphrod. es erklärt, so zu verstehen sei, die Nase würde dann Alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist, oder ob „Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein Bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme

---

1) Während die wirkliche Erkenntniß nach einem andern später zu betrachtenden Zeugniß desselben Chalcidius nur durch ein Zusammenschließen der Seele mit dem unsinnlichen, die Welt leitenden Vernunftgesetz oder was hiermit zusammenfällt, mit dem totalen Weltlauf sich vermittelt, ein Zusammenschließen, welches, wie uns Chalcidius bezeugen wird, gerade die Ruhe und Abstraction des Geistes von den Sinnesfunctionen erfordert.

und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung beigelegt".

Jene Erklärung des Alex. Aphrod. würde besser zu dem Zusammenhange bei Aristoteles passen; die Schleiermacher'sche Vermuthung aber, daß der Nase ein Vorzug habe eingeräumt werden sollen, weil sie gerade das Uebergehen des Gegenstandes aus einer Form in andere wahrnimmt, muß gewiß dem heraklitischen Gedanken sehr angemessen erscheinen*), was wohl zur Gewißheit wird, wenn man beachtet, wie Theophrastos (T. I. p. 647) von Heraklit (und Anaxagoras) sagt, die Wahrnehmung geschehe nach ihm in dem Uebergang der Dinge aus einer Form in die andere, — *οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι*, einen Uebergang, auf dessen Wahrnehmung er auch, nach dem weiteren Verlauf dieser Stelle, die Thätigkeit des Gefühls zurückführte (*ἐπιμαρτυροῦν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον*[1])· *τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκί· θερμὸν ἢ ψυχρὸν ποιεῖν αἴσθησιν*). Keinesfalls aber konnte von ihm dieses Vorzugs wegen dem Geruch eine zu hohe Stellung und Bedeutung eingeräumt werden, da der Geruch immer nur einen einzigen ganz bestimmten sinnlichen Uebergang und zwar den auf dem Wege nach Oben am tiefsten stehenden, nämlich die Auflösung fester Körper, die Verflüchtigung dessen, was zur elementarischen Stufe der Erde gehört, wahrnehmen kann, womit die Worte des Aristoteles unmittelbar vor der a. St. übereinstimmen „einigen aber scheint die rauchartige Verdunstung Gegenstand des Geruchs zu sein, als die gemeinschaftliche Mitte von Erde und Luft" (*δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος*). —

*) Die Auffassung dieses so einfachen und schon von Schleiermacher richtig interpretirten Bruchstücks durch Bernays Rhein. Mus. IX. p. 265., welcher in demselben die Nasen den Weltbrand riechen lassen will — (zu welchem Behufe er auch ohne Grund gegen die Treue der Optative *εἰ γένοιτο ... ἂν διαγνοῖεν* angehen muß, welche das Factum nicht als ein in der Zukunft eintretendes, sondern im Gegentheil schlechthin hypothetisches hinstellen) — hat bereits Zeller p. 483, 5., obwohl er sonst der Weltbrandstheorie beistimmt, als eine gezwungene bezeichnet. Diese nach jeder Seite hin gewiß unmögliche Auslegung beweist nur wieder einmal, bis wohin sich selbst treffliche Forscher hin und wieder zu Gunsten einer liebgewordenen Meinung hinreißen lassen!

1) Man vgl. auch die ironisch-scherzhafte Etymologisirung der Persephone als *Φερρέφαττα*, *Φερέπαφα* im Kratylos p. 404. D. p. 108. St.: *τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπάφην τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο.*

§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren.

Wenn aber die Sinne unfähig sind, den beständigen Umwandlungsproceß zu erkennen, in welchem das Dasein besteht, wenn sie, statt uns die processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche das All durchwaltet, zu zeigen, uns vielmehr durch den Schein von festem Bestehen täuschen, welchen sie den Gegenständen leihen, — welches ist dann das formale Princip des Erkennens, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen und wie ist es möglich, daß trotz jener Täuschung dennoch erkannt wird?

Es ist von der höchsten Wesentlichkeit, sich die Antwort auf diese Frage mit vollständigster Bestimmtheit und Schärfe zu ertheilen, wenn man sich wirklich über die ganze Höhe heraklitischer Philosophie und doch zugleich über ihre Schranke klar werden, wenn man an Einem einzigen Punkte die speculative Tiefe und zugleich doch wieder den Mangel des heraklitischen Gedankens und seines Systems übersehen will. Es ist die genaueste Untersuchung dieser Frage zumal dann unabweislich, wenn man den Wendepunkt, den Heraklit in der Geschichte der Entwickelung des Gedankens bildet, das genetische Verhältniß, in welchem er zu den ihm vorangegangenen und ihm nachfolgenden Philosophieen steht, genau erkennen und hierbei in seiner inneren Tiefe erfassen will, wie Heraklit, der bereits zur Erkenntniß des reinen, von aller Sinnlichkeit und allem Sein, selbst von der Zahl und dem abstracten eleatischen Sein befreiten, speculativen Gedanken der Negativität und zur logischen Kategorie durchdrungen war, dennoch wesentlich Physiker und zwar in seinem logischen Gedanken selbst noch Physiker ist. —

Auf die Frage, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen, ist die Antwort bei Heraklit zwar gleichfalls, wie in vielen andern Philosophieen: die Seele, aber — und dies bildet eben seine specifische Diffe-

renz —, die Seele nicht als denkend, die Seele nicht qua Fürsichsein des Selbstbewußtseins und dessen innere geistige Thätigkeit, sondern die Seele selbst noch als seiend.

Die Seele ist ihm nämlich an sich derselbe reinste Proceß, dieselbe ungehemmte, beständig in ihr absolutes Gegentheil umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, welche auch den allgemeinen die Natur durchwaltenden *λόγος* bildet. Diese ununterbrochene Wandelbewegung, beständig in das absolute Gegentheil seiner selbst umzuschlagen und hierin mit sich identisch zu sein, ist die Substanz der Seele, wie sie das Gesetz alles Daseins ist.

Dies ist die heraklitische „Gleichartigkeit der Seele mit dem All, von der auch Sextus spricht (adv. Matth. VII, 130), obwohl Gleichartigkeit ein nicht ganz passender Ausdruck ist, für den besser Identität gesagt wird. Wegen dieser Gleichheit der Seele mit dem die Natur durchdringenden *λόγος*, wegen dessen, was, genau gesprochen, die Seele als noch objectives Ens ist (im Unterschiede von ihrem Fürsichsein und Insichsein), ist sie an sich schon — weil selbst absoluter Proceß — absolute Vernünftigkeit und absolutes Erkennen!

Dadurch, daß die Seele dies ist, daß sie Bewegung ist, — und zwar ferner nicht sinnliche, sondern unsichtbare bessere Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. § 18. u. sonst), d. h. im Unterschiede von dem sinnlichen Dasein schlechthin unaufgehalten processirende Dialectik der sofort ineinander übergehenden und jedes mit seinem Gegentheil identischen ideellen Momente von Sein und Nichtsein, kurz, dadurch, daß sie Das ist, was wir logische Bewegung nennen würden, — also durch dies ihr objectives Sein ist die Seele Erkennen, wie andererseits nie übersehen werden darf, daß dieses ihr Sein nur in der absoluten Unruhe, im objectiven Proceß von Sein und Nichtsein besteht.

Wir eilen, dies sowohl durch Zeugnisse zu belegen, als eben hieran den von uns gemeinten Unterschied völlig klar zu machen und das in ihm Enthaltene weiter zu entwickeln.

Vor Allem kommt hier die erst jetzt in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen tiefen Richtigkeit zu verstehende Stelle des Aristoteles in Betracht, de Anima I. c. 2. p. 405. B.: „*καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίσησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*“, „auch Herakleitos sagte, daß die *ἀρχή* (das Grundprincip von Allem) die Seele sei, nämlich der Proceß, aus welchem alles Andere

entsteht und zwar sei sie (die Seele) das absolut Unkörperliche und immer Fließende, denn das Bewegte werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt; für in Bewegung befindlich aber hielt jener das Seiende und die Meisten". — Nicht leicht scheint es uns einen größeren Irrthum zu geben, als die von Schleiermacher p. 486 ausgesprochene Meinung, die Stelle zeige nur, wie wenig Aristoteles den Ephesier verstanden. Sie zeigt im Gegentheil nur, wie tief er ihn verstanden. Wörtliches muß man freilich in ihr nicht suchen wollen, und ἀρχή ist allerdings keine heraklitische, sondern eine aristotelische Bestimmung. Wohl aber war Aristoteles, in seiner Terminologie über Heraklit berichtend, durchaus berechtigt, das continuirlich und unausgesetzt weltbildende Princip bei Heraklit, das Princip des processirenden Werdens, es seiner eigenen Terminologie annähernd, ἀρχή zu nennen.

Dies muß auch Schleiermacher selbst zugeben, indem er sagt: „Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch ἀρχή sein, aber keineswegs ξηρὰ ἀναθυμίασις". Abgesehen von der merkwürdigen zweifelnden Form dieses Satzes, ob man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen könne, da doch seine ganze Philosophie nur von diesem Einen handelt, welches die beständig kreisende Seele des Ganzen genannt werden muß, so gründet sich also der Tadel Schleiermacher's nur auf seine eigene, durchaus irrthümliche Auffassung der ἀναθυμίασις, ein Irrthum, auf den wir bald zurückkommen.

Zuerst constatiren wir aus dieser Stelle, daß auch Aristoteles gewußt, wie die ἀρχή, oder um heraklitischer zu reden, der allgemeine weltbildende und weltdurchwaltende λόγος des Heraklit, d. h. also der reine Proceß, ihm das Wesen der Seele gebildet habe. — Gerade aber weil Aristoteles selbst fühlt, daß ἀρχή keine recht passende Bezeichnung für das heraklitische Princip sei, weil dieses sich zu der Welt nicht wie Anfang und Ursache, sondern wie ein immanentes, die Welt beständig neuschaffendes, wie Blutumlauf durch den Körper circulirendes und ihn nur dadurch immer erzeugendes und erhaltendes ideelles Gesetz verhalte, berichtigt er den Ausdruck ἀρχήν durch den erklärenden Zusatz: εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Schleiermacher faßt nämlich ganz mit Unrecht die Worte εἴπερ τ. ἀναθ. als appositionelle Erklärung zu ψυχήν auf, eine Verwechslung, zu welcher die beiden Objectsaccusative ἀρχήν und ψυχήν allerdings Anlaß gaben. Es ist aber jener Zusatz vielmehr unmittelbar eine nähere Erklärung zu τὴν ἀρχήν, und nur indirect, — da die ψυχή als ἀρχή definirt ist und der Zusatz jetzt die ἀρχή näher interpretirt, — dient er zu der Erklärung auch der ψυχή. Schleiermacher

faßt den Satz auf, als wäre er aufzulösen: ψυχὴ. ἥ ἐστιν ἡ ἀναθυμίασις, ἐξ κτλ., während er nach uns aufzulösen ist: ἀρχὴν ... ἥ ἐστιν ἀναθ. κτλ. Am deutlichsten wird sich unsere Ansicht durch folgende freie Uebersetzung der Stelle darlegen: „Heraklitos setzt als Seele die ἀρχή, nämlich was bei ihm ἀρχή genannt werden kann, die ἀναθυμίασις, aus welcher alles Andere wird“ [1]).

Auf diese Weise aufgefaßt, verliert die Stelle alles Schwierige und Unrichtige und gewährt die völligste Uebereinstimmung, sowohl in sich als mit der Philosophie des Ephesiers. Constatirten wir also vorhin aus der Stelle die Erkenntniß des Stagiriten, daß dem Heraklit das Wesen der Seele mit der ἀρχή identisch sei, so constatiren wir jetzt daraus zwei Erkenntnisse des Aristoteles, die wichtiger sind, als diese ohnehin seinem allgemeinen Kanon entsprechende Annahme. Denn es ergiebt sich aus der Stelle sowohl das wahre Wesen der heraklitischen ἀρχή, nämlich daß bei ihm nichts Anderes ἀρχή zu nennen wäre, als „die ἀναθυμίασις, aus welcher das Andere wird“, als auch die wahre Bedeutung der heraklitischen ἀναθυμίασις selbst. Schleiermacher sagt, könne man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen, „so wird dies denn auch ἀρχή sein, aber keineswegs ξηρὰ ἀναθυμίασις“. Aber es ist vielmehr Schleiermacher's eigenes Unrecht, zu thun, als ob in dem Text des Aristoteles etwas von einer ξηρὰ ἀναθυμίασις stände, was nicht der Fall. Wenn die Commentatoren des Stagiriten die ἀναθυμίασις durch ξηρὰ ἀναθυμίασις erklären, so ist doch, abgesehen davon, inwieweit auch sie hierbei gerechtfertigt werden können, keinesfalls Aristoteles für seine Ausleger verantwortlich zu machen.

Vielmehr zeigt die Stelle mit vollster Evidenz, daß Aristoteles von keiner jener beiden Arten von ἀναθυμιάσεις spricht, die uns Diog. L.

---

1) Auch der Zusammenhang ernöthigt diese Auffassung. Aristoteles stellt die Meinungen der alten Philosophen über die ψυχή zusammen. Die ψυχή ist es, die definirt werden soll. Sie wird nun zuerst von ihm nach Heraklit als ἀρχή definirt; gerade deshalb sind die Worte εἰπ. τ. ἀναθ. nur als nähere Erklärung dessen, was die heraklitische ἀρχή sei, zu fassen und tragen so mittelbar und auf das Richtigste auch zu der Erklärung der Seele bei. Bei der Schleiermacher'schen Auffassung dagegen, welcher die Annahme zu Grunde liegt, daß das εἰπ. τ. ἀναθ. eine unmittelbare Definition zu ψυχήν sei, würde in der Stelle ein Gegenstoß liegen. Die Seele wäre doppelt definirt, das einemal als ἀρχή, das anderemal als ἀναθυμίασις. — Wäre es Absicht der Stelle, die ἀρχή durch ψυχή zu definiren, so wäre Schleiermacher's Auffassung richtig. Umgekehrt aber will die Stelle dieses Buchs über die Seele die ψυχή definiren und definirt sie durch ἀρχή, von der sie dann näher erläutert, worin sie bestehe.

IX, 9 sq. und Andere als Entwickelung aus dem Feuchten und Starren, aus Meer und Erde, bei Heraklit schildern, weder von der dunklen (σκοτεινά), welche das Feuchte, noch von der hellen und reinen, welche Feuer und Gestirne nähren; daß hier die ἀναθυμίασις vielmehr durchaus keine bestimmte stoffliche Erscheinung, keinen Dunst, sondern nur den objectivirten Uebergang als solcher, die Metamorphose überhaupt, kurz das allgemeine Werden, das Processiren als solches bedeutet. Dies zeigt schon das bald folgende ἀσωματώτατον, welches in keinem andern Sinne der ἀναθυμίασις zukommen konnte. Denn eine solche Unwissenheit und Sinnlosigkeit ist Niemand berechtigt, dem Aristoteles zuzutrauen, daß er nicht einmal gewußt haben sollte, was doch ein Diogenes wußte, daß jene sich aus dem Wasser entwickelnde, die Gestirne ꝛc. nährende ἀναθυμίασις, von der uns die Stoiker und Diog. berichten, stofflicher Natur gewesen sei.

Noch deutlicher aber geht es daraus hervor, daß die ἀναθυμίασις hier als Definition dessen, was bei Heraklit ἀρχή sei, auftritt und am sinnfälligsten endlich daraus, daß sie demgemäß ausdrücklich als dasjenige erklärt wird: ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, „aus welcher das Andere (also alles Dasein) zusammentritt, entsteht". Wie hätte Aristoteles, wenn man ihn nicht der completteſten Ignoranz, der größten Gedankenlosigkeit, des unerklärlichsten Widerspruchs mit andern Stellen, in denen er sich über Heraklit ausläßt, beschuldigen will, dies von jener sich aus dem Feuchten entwickelnden Verdunstung aussagen können? Wie hätte er jene Stellung als weltbildendes Princip und ἀρχή allen Daseins jener stofflichen ἀναθυμίασις, von der uns die stoischen Berichterstatter sprechen, bei Heraklit einräumen können, da diese doch nur eine Verdunstung des Feuchten war, also, weit entfernt ἀρχή und Das zu sein, woraus alles Andere entstände, vielmehr selbst bereits das sinnliche Element des Wassers oder des Feuchten voraussetzte und nur eine bestimmte Uebergangsstufe aus einem sinnlich-bestimmten Gebiete in ein anderes war? Als solche Uebergangsstufe aus dem Wasser auf dem Wege nach Oben erscheint sie auch bei Diog. L. a. a. O., Pseudo-Plutarch u. A. In der aristotelischen Stelle dagegen erscheint die ἀναθυμίασις als absoluter Anfang und als auf ihrem eigenen Wege nach Unten allem Anderen Dasein gebend, d. h. also in derselben Stellung und Rolle, welche sonst das Feuer einnimmt und, wie dieses, nur den Proceß bedeutend; nur daß die ἀναθυμίασις an sich weit weniger als das Feuer, welches auch eine besondere sinnliche Existenz ist, zur Verwechslung mit einer solchen

Anlaß giebt und das Feurige im Feuer, die absolute Unruhe des Werdens und Uebergehens, in einer von jeder bestimmten einzelnen Existenz gereinigten Form ausdrückt. Es ist also die *ἀναθυμίασις*, wie die Stelle selbst zeigt und wir bereits an mehreren Orten (§ 6; Bd. I. p. 162 sq. p. 297 sqq. Bd. II. p. 99 sqq. p. 103 u. 119 sq.) nachgewiesen haben, nur die objectivirte *μεταβολή*, die allgemeine Kategorie der Umwandlung selbst, und hiergegen würde es nichts verschlagen, wenn es selbst feststände, daß das Wort *ἀναθυμίασις* auch in dem Sinne des Diog. und der stoischen Berichterstatter für die Verdunstung des Feuchten von Heraklit selbst gebraucht worden sei. Es würde sich selbst dann mit ihr immer nur verhalten, wie mit dem Feuer selbst, das Heraklit auch das einemal für das sinnliche physikalische, das anderemal für das unsinnliche logische Feuer des ewigen Processirens braucht*).

Die Identität der *ἀναθυμίασις* in dieser Stelle mit dem heraklitischen Feuer, und zwar gerade jenem unsinnlichen Feuer, ist aber auch den Commentatoren des Aristoteles nicht entgangen, und haben sie nicht das ganze Sachverhältniß übersehen, so sind ihre Erklärungen zu dieser Stelle doch weit richtiger, als die mit Unrecht ihnen Verwirrung und Willkür vorwerfende Auffassung Schleiermacher's. So sagt Themistios ad h. l. f. 67. a. *οὕτως δὲ καὶ Ἀναξιμένης καὶ Διογένης καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχήν, ἀμφότερα πειρῶνται διασώζειν, καὶ τὸ κινεῖν διὰ τὴν λεπτομέρειαν, καὶ τὸ γινώσκειν διὰ τὸ τίθεσθαι ταύτην ἀρχήν· καὶ Ἡράκλειτος δὲ, ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν, πῦρ δὲ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· οὐκ ἄλλό τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον· τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί κτλ.*

Also was Heraklit als *ἀρχή* angenommen, meint Themistios, habe er auch als Seele gesetzt, denn die *ἀναθυμίασις*, aus der das Andere entstände, sei gar nichts Anderes, als das Feuer; denn dieses sei eben das Körperlose und immer Fließende. Schleiermacher meint, Themistios mache diese ganze Behauptung nur gewaltsam dem aristotelischen Kanon von der Identität der *ἀρχή* und der Seele zulieb. Dies ist jedoch eine Behauptung, die jedes Nachweises entbehrt, sobald Themistios in der Sache selbst Recht hat [1]). Es ist aber auch ganz ersichtlich, daß dies gar nicht

---

*) Vgl. jetzt das Fragment p. 144 sqq., welches nunmehr über die Entstehung des Ausdrucks *ἀναθυμίασις* erst bei den Anhängern Heraklit's in seine Entwicklung aus dem obigen Gedanken keinen Zweifel mehr läßt.

1) Eine Behauptung ferner, die um so willkürlicher ist, als auch Sextus, den doch solche Rücksichten auf Aristoteles durchaus nicht leiten, die Seele bei Heraklit *ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ* nennt (VII, 130.) und die Sache auch für sich selbst spricht.

der Grund des Themistios ist. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgesprochen in den Worten *οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί.*

Weil nämlich die *ἀναθυμίασις* vom Stagiriten als das Unkörperlichste und immer Fließende geschildert werde, meint Themistios ganz richtig, so könne sie nur identisch mit dem Feuer sein; denn körperlos und immerfließend sei nur dieses bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themistios nicht das sinnliche, sondern das unsinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, so wäre er also mit seiner Behauptung, die *ἀναθυμ.* sei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der That Themistios nicht das sinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten sagt er: *ὡς δ'ὅσοι γε ἐν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

Um recht zu verstehen, was hierin, sowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Commentatoren wirklich enthalten ist, müssen wir auf eine anderwärts citirte Stelle Plato's, Cratylos p. 413. B. p. 137. Stallb., und deren im § 18. gegebene ausführliche Erörterung rückverweisen und Bezug nehmen.

Dieser platonischen Stelle und der a. a. O. explicirten in ihr enthaltenen Staffel muß man eingedenk sein, um das wahre Sachverhältniß zu verstehen, wo man das heraklitische Princip als *τὸ θερμόν*, das Warme, angegeben findet. Es ist nicht eine atmosphärische Wärme; es ist nur ein schon unsinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das sinnliche Feuer und bedeutet nur soviel, als: des Feuers innere Wesenheit.

Es ist nicht nöthig und ist nicht der Fall, daß alle unsere Berichterstatter, welche von dem Warmen als Princip Heraklit's sprechen, diese Bedeutung des Warmen verstehen. Sie fassen es im Gegentheil häufig auch wieder als blos physikalische, atmosphärische Wärme. Wenn sie es aber auch sämmtlich und consequent mißverständen, — dennoch wurzelte diese Tradition, daß die Wärme das Princip des Ephesiers sei, nur in solchen Stellen theils Heraklit's selbst, theils seiner ältesten und besten Commentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer" zu Grunde liegt. Selbst die mißverstehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitischen Princip die Rede ist, sind daher denen, die dies vom Feuer aussagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn sie das Wesen des Feuers als Wärme, wie Themistios a. a. O.[1]) oder,

1) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

was damit nur ganz identisch ist, als (warme) trockene Verflüchtigung oder Verdunstung, *ξηρὰ ἀναθυμίασις*, beschreiben, sind sie somit keineswegs, wie Schleiermacher thut, anzuklagen, blos der uns beschäftigenden Stelle des Aristoteles zu lieb gewaltsamer und unrichtigerweise ein quid pro quo vorzunehmen, sondern sie sind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als sie selbst wußten, im Recht. Uebrigens sieht J. Philoponus bis zu einem gewissen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. O. des Aristoteles sagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535. C. 7.): Oftmals wird gesagt, daß Herakleitos das Feuer als *ἀρχή* des Seienden setze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Aristoteles sagt, die Flamme ist bereits Umwandlung des Feuers, — sondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunstung; aus dieser nun, als aus dem Beweglichen und am meisten Feintheiligen, (oder was diesem mißverstehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zu Grunde liegt: dem Alles Durchdringenden und deshalb Feinsten, Unkörperlichsten): bestehe auch die Seele „*εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν, ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης*“ [1]). Philopo-

1) Von hier aus dürfte es am Orte sein, einen Blick auf das sehr späte Mißverständniß bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. Phil. I. 13. und Stob. Ecl. Phys. I. p. 350 zu werfen, daß Heraklit Atome angenommen habe (*Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν* und *Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει*). Nicht zwar als ob wir diese sogar von denen, die sie berichten, mit Mißtrauen hingestellte Nachricht einer besondern Widerlegung werth erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verdienten Abfertigung die ihr Schleiermacher p. 362 zu Theil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839. p. 37 auf dieselbe zurückkommen will. (Mit Unrecht auch citirt Stallbaum für diese Nachricht Sext. Emp. IX, 360. Sextus sagt nichts davon und berichtet daselbst, daß, nach Einigen, Heraklit die Luft statt des Feuers als Grundelement gesetzt habe, was ein Irrthum andrer Art ist. Erst Fabricius richtet in der Note z. a. O. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der *ἀναθυμίασις* identificirt und diese wieder ganz willkürlich und irrig aus solchen *ψηγματίοις* bestehen lassen will). Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, sondern ein andrer Entstehungsgrund dieser Nachricht zuzuweisen zu sein scheint. Platon sagt im Kratylos, wo er das Grundprincip Heraklit's, das *δίκαιον* als das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende wird, schildert, es sei (p. 412. D.) das *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι*

nus weiß also ganz richtig, daß das sinnliche Feuer nicht Princip bei Heraklit genannt werden kann, und giebt den Unterschied zwischen dem sinnlichen Feuer und dem wahren Princip des Ephesiers dahin an, daß letzteres — das innere unsinnliche Wesen des erscheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung vorhandene Verflüchtigung oder jene *ἀναθυμίασις* sei, von der Aristoteles spricht, und deren Natur, das Wesen des Feuers zu bilden, er durch *ξηρά* bezeichnet. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle des Simplicius ad h. l. f. 8., der gleichfalls *πῦρ* und *ξηρὰ ἀναθυμίασις* als identisch setzt. Freilich lag durch das *ξηρά*, welches die *ἀναθυμίασις* in der aristotelischen Stelle, wo sie gerade dadurch, daß sie allein steht, ihren significativen und schlechthin allgemeinen Charakter erhält, nur abschwächt und versinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Commentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt seiner Worte und die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις*, allgemeiner Proceß zu sein, erkannt haben, auch das Mißverständniß, zumal bei dem vulgären Gebrauche von *ἀναθυμίασις*, nahe, daß diese *ξηρὰ ἀναθ.*, welche eine Verinnerlichung des Feuers auch im Sinne der Commentatoren sein sollte, vielmehr eine auf dem Wege nach Oben und Unten unterhalb des Feuers selbst stehende bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung sei, gleichbedeutend mit der besonde-

---

ὥςπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. Dies ist eine ganz richtige und gute Schilderung der Unsinnlichkeit des heraklitischen Absoluten. Während es aber hier *λεπτότατον* heißt, bedient sich Aristoteles, de anim. I. c. 2. p. 405. ed. Berol., abwechselnd des Ausdrucks *λεπτότατον* und *λεπτομερέστατον*. Allerdings spricht Aristoteles hier noch nicht von Heraklit, sondern von Diogenes und geht erst unmittelbar darauf zum Ephesier über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverständniß des heraklitischen Princips direct Anlaß gebend, drückt sich die Metaphysik aus I, 8. p. 988 sq. B.: *τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν*". Wenn *λεπτότατον* sich noch sehr wohl von dem heraklitischen Principe sagen läßt und gerade, wie das *ἀσωματώτατον* bei Aristoteles, de anim. I, 2., zur Bezeichnung seiner absoluten Unsinnlichkeit gebraucht ist, so ist dagegen *λεπτομερέστατον* bereits ein völlig falscher Ausdruck für dasselbe, da derselbe reale Theile und ein materielles Princip voraussetzt. Gleichwohl wurde nun in Folge dieser Stelle der Metaph. bei den Commentatoren des Aristoteles das heraklitische Princip aus dem platonischen *λεπτότατον* jetzt stereotyp zu einem *λεπτομερέστατον* und man braucht die Stellen der Commentatoren über diese *λεπτομέρεια* (siehe Simplic. Comm. in de An. f. 8. Themist. in Phys. f. 67. Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535. C. 6. u. 7. und in Phys. ausc. Venet. 1535. A. 9. u. 10.) nur nachzulesen um zu sehen, wie aus ihr die Nachricht von den *ψηγμάτια* von selbst entstehen mußte.

ren λάμπρα καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις, von der uns Diog. L. und die Stoiker erzählen, welche sich aus dem Feuchten entwickelnd die Gestirne ꝛc. bildet. Und in dieses Mißverständniß verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderst das ξηρά in den Text des Stagiriten hineinliest und dann, um ihn des Unverstandes zu überführen, entgegnet, es sei, wenn bei Heraklitos schon von einer Seele des Ganzen gesprochen werden könne, als Leib derselben nur die sämmtlichen vergänglichen Erscheinungen zu bestimmen, welche die Welt bilden; nun sei aber „— inwiefern sie ξηρὰ ἀναθυμίασις ist, die Seele selbst eine solche Erscheinung". Es ist dies vielmehr das directeste Mißverständniß dieses Ausdrucks, da nach den ihn erst gebrauchenden Commentatoren selber die ξηρὰ ἀναθ. gerade zum Unterschied von dem erscheinenden Feuer das allgemeine, nicht erscheinende Feuer bedeuten soll. Ja wenn Schleiermacher hier daran erinnert, daß nach Herakleitos die Seele dem Leibe von Außen her kommt[1]), so hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις erkennen können (vgl. p. 340, 2.).

Denn wäre die ἀναθυμίασις, von der Aristoteles spricht und welche mit der Seele identisch sein soll, jene besondere, sich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, so hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der That beständig in diesem Umwandlungsproceß begriffen war und sein mußte (cf. § 7. u. die das. angef. St. der Arist. Probl.), das Princip der Entstehung der Seele sein müssen; er hätte sie für sich selbst auf seinem Wege nach Oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm sich erzeugen müssen. Von Außen kann sie ihm nur kommen müssen, wenn diese Seele oder ἀναθυμίασις die absolute μεταβολή, der allgemeine Proceß ist, an dem zwar auch der Körper, wie alles Dasein, Theil hat, weil er Alles durchwaltet, der aber, weil sich jedes Dasein gegen ihn als ein nur Besonderes gegen das schlechthin Allgemeine bestimmt, von dem einzelnen stofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, sich vielmehr zu jedem Einzelnen als die allgemeine Außenwelt desselben verhält und es von Außen her ergreift.

Nachdem wir nunmehr gesehen, was die ἀναθυμίασις und folglich die Seele in Wahrheit ist, und sich uns hierbei die Rechtfertigung des Aristoteles ergeben hat, müssen wir jetzt, um zu dem Schluß der aristotelischen

---

1) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele selbst, inwiefern sie ξηρὰ ἀναθ. sei, sei eine besondere Erscheinung, denn da sie nach Heraklit dem Leib von Außen her komme, setze sie einen solchen aus niederen Entwicklungsstufen gebildeten bereits voraus, sei also nicht das Princip seiner Entstehung und also nicht ἀρχή.

Stelle überzugehen, dieselbe nochmals in ihrem Ganzen zusammenfassen: „Herakleitos sagt, die ἀρχή, nämlich der Umwandlungsproceß, aus welchem alles Andere entsteht, sei die Seele; und das Unkörperlichste und immer Fließende sei sie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt".

Diese Worte sind Worte des Aristoteles, die er aber, wie die indirecte Rede zeigt, ex mente Heraklit's anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung ist, so ist ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unsere modernste Physiologie in den Satz ausbricht: „der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs" und ihn wie einen Wahlspruch auf ihr Banner schreibt, so hat, freilich ohne das, was wir heute physiologische Vermittelung und Begründung nennen, schon Heraklit a priori ganz denselben Gedanken ausgesprochen und ihn zur Grundlage seines Philosophirens gemacht. Sein ist ihm nichts als stoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die correspondirende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener stofflichen, das Sein constituirenden Veränderung durch die Seele[1]). Der Unterschied zwischen Heraklit und der modernsten Physiologie ist nur einerseits der genetische: daß bei ihm sich ohne jede Kenntniß des organischen Körpers[2]) jener Satz als Resultat seiner gesammten apriorischen Weltanschauung ergiebt, während die Physiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwissenschaften und der explicirten Kenntniß der organischen Functionen zu Tage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Physiologie Gehirn; andererseits ist der Unterschied der nicht geringe, daß bei Heraklit diese Anschauung vor Beginn der eigentlichen Geistesphilosophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der christlichen Religion und der christlichen Philosophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterschiedes von Denken und Sein auftritt, während sie mit der modernen Physiologie nach der Vollendung dieser Geistesphilosophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede solche Rückkehr nach Durchlaufung und Ueberwindung des Unterschiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur ersten Unmittelbarkeit bleiben

1) In Bezug auf Heraklit bestätigt sich also genau (vgl. auch seine Lehre vom Stoffwechselproceß und von der darin wissenschaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffs, cf. Bd. I. p. 55 u. sonst) was Louis Büchner in seiner Vorrede zu „Kraft und Stoff" im Allgemeinen sagt, daß die Anschauungen unserer modernsten emancipirten Physiologie sich zum Theil schon bei den ältesten jonischen Philosophen finden.

2) Wir sagen, des organischen Körpers; nicht: des organischen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organischen im Proceß bestehenden Lebens a priori erfaßt zu haben, ist gerade ein Verdienst seiner Philosophie; siehe § 7.

kann, sondern den überwundenen Unterschied in sich aufgenommen und an sich haben muß [1]).

Daß wir aber aus den Worten Aristoteles „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt", welche mit jener klassischen dem Stagiriten eigenthümlichen Kürze die Theorie des heraklitischen Erkennens zusammenfassen, nicht zu viel folgern, zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieselbe liefert dabei zugleich von Neuem die gewichtigste Rechtfertigung der aristotelischen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις*, indem sie eine neue Bestätigung unseres Nachweises gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Aristoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις*, aus der alles Andere entsteht, hinstellen kann.

Im Kratylos nämlich und zwar an einem Ort, wo er sich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitische Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις*, *γνώμη*, *ἐπιστήμη* ꝛc. im Sinne dieser Theorie expliciren zu wollen erklärt hat [2]), sagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412. A. p. 132. Stallb.): „*καὶ μὴν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης* [3]) *τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης*". Das Erkennen der Seele besteht also auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein sich in steter Bewegung (und es ist stets festzuhalten, was dies für eine Bewegung ist, nämlich dialectisches Umschagen ins Gegentheil) befindet, die Seele dieser selbe Strom ist, diese Bewegung mitmacht, die Dinge in ihrem Wandel begleitet, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele ist also auch nach Plato derselbe ununterbrochene Proceß (*ἀναθυμίασις*), derselbe reine Wandel, welcher das objective Dasein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι* bei Arist.), indem dieses (das Sein) nur die einzelnen und sich umsonst gegen den reinen dialectischen Fortgang jenes Processes für sich fixiren und beharren wollenden Stufen und Momente desselben bildet.

---

1) Eine Forderung, gegen welche von unserer in der ersten Freude ihres Sichselberfindens noch gährenden jungen Physiologie freilich noch hin und wieder verstoßen wird.

2) Denn unmittelbar vorher, p. 411. C., heißt es — — *οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι, οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί*, worauf er hinzufügt, daß er dieses eben mit Rücksicht auf die Worte sagt, die er sich jetzt zu erklären anschicke (*λέγω δε ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

3) Man vgl. das Fragment *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* oben § 28.

Auch haben die Commentatoren des Aristoteles die innere Identität dieser Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des scheinbaren Abliegens derselben von einander gar trefflich eingesehen und mit Unrecht hat man eine schon oben berührte, diesen Zusammenhang sehr gut explicirende Stelle des Philoponus fast ignorirt, welche hier ausführlich mitzutheilen ist. Er sagt nämlich zu den obigen Worten des Aristoteles (Comment. in. de anim. C. 7.): „*Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος* (Her.) *τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῄρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων, ὥςπερ καὶ Πρωτάγορας καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινῶσκον καὶ τὸ κινοῦν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινῶσκον τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπαράθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται*[1]) *καὶ ἐφαρμόζῃ αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἑστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γνῶσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῷτε ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῷ ἐκ τοῦ κινητικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκεσθαι· κινεῖν δὲ αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινῆσον, ὡς εἴπομεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵνα διαδύνῃ δι' ὅλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερὴς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινητὸς καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*“. „Oftmals wird gesagt, daß Heraklit das Feuer als *ἀρχή* des Seienden setzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Aristoteles sagt, die Flamme ist schon Umwandlung des Feuers — sondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunstung; aus dieser, da sie das Bewegliche und Feintheiligste sei, sei die Seele; denn da er sagte, daß das Seiende in beständiger Bewegung begriffen sei und den Stillstand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meisten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigenthümliche Wesen der Seele erklärte, sagte er deshalb, daß diese aus der *ἀναθυμίασις* sei; denn wenn sich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung sein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, sie berühre und in Harmonie mit ihnen sei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntniß der

1) Vgl. die oben p. 326 angeführte Etymologisirung der Persephone im Kratylos und die daselbst citirte Stelle des Theophrast.

Seele ihr dadurch ertheilte, daß sie aus dem Princip (ἀρχή) des Alls sei, ich meine aus der ἀναθυμίασις [1]) und dadurch, daß sie aus der reinsten Bewegung sei [2]). Denn durch ein sich Bewegendes werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe sie vermöge der Feintheiligkeit der ἀναθυμίασις; und als das gleichsam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen soll, muß, wie wir öfters sagten, feintheilig sein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feintheilig aber ist die ἀναθυμίασις und immerbewegt und der andern (der sinnlichen) Bewegung Ursache" [3]).

---

1) Diese Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 329 sq. auseinandergesetzt, in der Stelle des Aristoteles die Worte εἴτερ τὴν ἀναθυμίασιν als appositionelle Erklärung zu ἀρχή, und nicht wie Schleiermacher zu ψυχή faßt.

2) ἐκ τοῦ κινητικωτάτου. In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der ἀναθυμίασις giebt, sowie in den nachfolgenden drei Momenten derselben, die er noch constatirt, daß sie 1) durch das bewegte Weltall hindurchgehe (διαδύνη δὶ ὅλου τοῦ κινουμένου); 2) immer bewegt (ἀεὶ κινητός) sei; 3) der andern, i. e. der sinnlichen, Bewegung Ursache sei, liegt nun wohl auf das Ueberzeugendste und Evidenteste der Nachweis, daß Philopon unter seiner ξηρὰ ἀναθυμίασις und der ἀναθυμίασις des Aristoteles unmöglich die stoffliche ἀναθυμίασις versteht, von der uns Diog. L., die Placita u. A. sprechen. Vielmehr schildert er in allen diesen Zügen auf das Deutlichste jenes unsinnliche, das Gesetz und den Alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Wesen des reinen Processes; er hat somit, weit entfernt Schleiermacher's Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der ἀναθυμίασις bei Aristoteles ganz gut herausgestellt.

3) καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία. Also auch Philop. hat gewußt, daß jene absolute Bewegung, welche das Princip heraklitischer Philosophie ausmacht (es ist hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit ἀρχή sein soll), keine sinnliche Bewegung überhaupt und somit auch keine Ortsbewegung sei; vielmehr entstehe diese Ortsbewegung, wie alle sinnliche Bewegung überhaupt, erst durch jenen principiellen, sich durch Alles hindurchziehenden, unsinnlichen und immerbewegten Wandel (die ἀναθυμίασις), welcher das Unkörperliche in den Körpern (τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον) bilde, worin also doch deutlich genug die ideelle Selbstbewegung des reinen Processes beschrieben ist, wenn Philopon., der bei dieser Beschreibung offenbar andern Berichten folgt, dies auch sich selbst nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in Ar. de Phys. Ausc. Venet. 1535. A. 9 u. 10) sagt Philopon. von dem Feuer als ἀρχή bei Heraklit: Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον (dies ist also wieder der falsche und schlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, διεξιὸν διὰ πάντων zu Grunde liegt) αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὔπλαστον „durch seine ihm eigenthümliche Eigenschaft sich leicht zu formen" i. e. absolute Formveränderung, Uebergang und Umwandlung zu sein, also blos als reinstes

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Aristoteles und des Plato mit einander in Verbindung, indem er die erstere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8.): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινητικῇ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνώστικον ἐν κινήσει.*

Die Seele ist also derselbe dialectische Proceß, welcher die Dingheit constituirt; sie ist selbst jene reine Umwandlung ins Gegentheil, jene processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche den die Welt durchwaltenden *λόγος* bildet. —

Von hier aus erst ergiebt sich das rechte Verständniß jenes „Ich suchte mich selbst", welches Heraklit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berichtes, daß ihm erst nachdem er auch sich selbst als nichtseiend gefunden, alle Erkenntniß aufgegangen sei (s. Bd. I. p. 301 sqq.).

Weil die Seele so an sich selbst derselbe dialectische Proceß ist, der die objective Welt durchzieht, ist sie also an sich selbst schon alle Vernunft und Erkenntniß. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Aristoteles, des Plato und der Commentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitischen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das schlagendste bestätigt und außer Zweifel gesetzt durch ein höchst wichtiges und treffliches Zeugniß des Chalcidius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugnisse [1]) dieses Neuplatonikers in Bezug auf Heraklit — wahrscheinlich in Folge des sehr schlechten Index zu den Ausgaben dieses Commentators, in dem nur eine einzige der Anführung in der That nicht werthe Stelle über Heraklit vermerkt ist — bisher stets übersehen worden ist. „Heraclitus

---

Substrat der Idee des Processes, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzusetzt *οὐ γὰρ δὴ νομιστέον διὰ τὸ εἴδους αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιέκτικον τῶν ἄλλων*, also durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als stofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

1) Vgl. oben p. 27 u. p. 234. Seiner sonstigen Einsicht über Heraklit macht aber Chalcidius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm absichtliche Dunkelheit nachsagt: Juxta dicentem fit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.

vero — sagt Chalcidius in Tim. p. 346. ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis (der λόγος) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare"; „Herakleitos aber — und ihm beistimmend die Stoiker — verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und sagt, daß sie wegen des untrennbaren Geleites Mitwisserin des waltenden Vernunftdecretes sei und indem der Geist von der Thätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige".

Das „untrennbare Geleit", in welchem sich die Seele zu der intellectuellen Wandelbewegung des Logos befindet, ist es, welches sie des Erkennens theilhaftig macht. Sie ist deshalb Erkennen, weil sie an sich selbst schon dieselbe unsinnliche intelligible Bewegung ist, welche auch alles Dasein als sein Gesetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß sie sich mit dem Sinnlichen, Fließenden und dessen zufälliger und vorübergehender Besonderheit zusammenschließt (sinnlich wahrnimmt), sondern die Sinnesthätigkeit, welche sie mit den Einzelgegenständen vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengesetz muß sich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von diesem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt sie dann auch nicht blos das Seiende, sondern ebenso das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demselben vernünftigen Gesetze beherrscht und ist durch es vorherbestimmt [1]) (vgl. Anm. zu Bd. I. p. 335 u. 338. u. Bd. II. p. 198, 1.). In keiner Stelle vielleicht tritt der unsinnliche intelligible Charakter der principiellen heraklitischen Bewegung, der objective Idealismus seiner Philosophie und seiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran diese ist, in die Innerlichkeit des Geistes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt ist auch erst ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wissen des Vielen, sondern nur Eins das Weise sei: die γνώμη zu verstehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνώμη heißt, das giebt hier Chalcidius trefflich mit „decretum

1) Soweit ist das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und wesentlich heraklitisch. Wenn aber Chalcidius daselbst unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque atterit divinationis usum et praemoveri meritos instruentibus divinis potestatibus", so können wir dies, zumal nirgends auch nur eine bestätigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für stoische Fortentwicklung und Consequenzmacherei erachten; vgl. oben p. 8.

rationabile" wieder und bestätigt hierdurch auf das Entscheidendste*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36.).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialectische Proceß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesammt des „eitlen Wähnens" und der aparten, subjectiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesammt schlechtweg für unvernünftig erklärte (*ἀξύνετοι ἀνθρωποί*, siehe oben § 28.), dennoch ohne jeden innern Widerspruch, sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame Aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit. III. p. 48. ed. G. I. p. 100. ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Theil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals im Ganzen vorgenommen werden muß: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*". „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester".

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξυν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame Aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjectiver Ansichten, sondern jenes Eine und objectiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das Eine und Göttliche", „*ἓν τὸ θεῖον*" nennt, das Alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialectischen Processes, welches auch das Wesen der Seele constituirt und so auch bei den Menschen — trotz alles besondern Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhafte Gemeinsamkeit bildet. —

---

*) Und zeigt auch wieder wie Recht wir hatten in der Anm. zu Bd. I. p. 338 u. 341 uns gegen die Auffassung und Uebersetzung der *γνώμη* durch „Intelligenz" aussprechend, auf ihre strenge Objectivität als „objectives vernünftiges Gesetz" zu bestehen, decretum rationabile!

Auf demselben Grunde beruht auch der andere bei Stobäus ib. T. V. p. 74. G. T. I. p. 151. Gaisf. als ein Fragment Heraklit's mitgetheilte Ausspruch: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν*" „allen Menschen ist es gemeinsam, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein". Zwar was den Ausspruch als solchen betrifft, so können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit ganz fremden Maximenform desselben dem Gefühl Schleiermacher's bei (p. 530), daß er gemacht sei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem späteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden ist, ist eben die obige und echt heraklitische.

In demselben tiefen Sinne, weil die Seele selbst absoluter Proceß und so an sich selbst schon mit dem absoluten Gesetz identisch sei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene etymologisirend definiren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieser Hinsicht echt heraklitischen Inhalts ist, was uns Sextus (adv. Math. VIII. 8.) von Aenesidemos berichtet, er habe mit seinen Anhängern nach Heraklit das Allen gleichmäßig Erscheinende Wahrheit, das Andere Lüge genannt „*ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*", „weshalb auch das Wahre mit Recht so genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einsicht", wobei man sowohl um sich des echt heraklitischen Grundtons der Stelle zu versichern, als auch um wahrhaft zu verstehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinstellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichselbstoffenbarende sei — man sich erinnern muß, wie er sein Absolutes selbst, das intelligible Feuer, zum Unterschiede von dem sinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Absolute daher ebenso seinerseits das Unverborgene ist, wie ihm selbst wieder Alles unverborgen bleibt.

Es ist von großer Wesentlichkeit für die Philosophie Heraklit's und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Ersinnen, sondern ein Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Absoluten selber war. Denn, wie wir gesehen, die Seele ist ihm derselbe dialectische Proceß, wie das objective Weltall, und das Erkennen besteht ihm darin, daß sie die Dinge in ihrem objectiven Wandel begleitet, daß sie die dieselben erzeugende Bewegung, mit der sie identisch ist, mitmacht. Das Erkennen ist ihm also nur ein Sichselbsterfassen derselben objectiven Substanz, welche auch die Dingheit und das objective Weltall constituirt.

Es ist nur dasselbe Eine und Göttliche — das er deshalb auch das Eine Weise nannte — dessen sich vollbringender Lebensproceß die Welt der Erscheinungen und dessen Wissen von sich das Erkennen bildet. Es ist nur jener *τρόπος τῆς διοικήσεως τοῦ παντός*, jenes das Universum erzeugende Wendegesetz, welches im Erkennen zum Wissen von sich selbst, zur Selbstexegese gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII, 132 sq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung desselben in sich selbst und sein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntniß gehört ihm noch in die *ἰδία φρόνησις*, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menschen. Mit Heraklit wird daher zum Erstenmale der philosophische Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wissen des Objectiven von sich selber ist. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Bd. I. p. 29 betrachteten Bruchstücke des Ephesiers, in welchen er von der Sibylle sagt, daß sie: „*οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ*“, „nicht menschlich, sondern mit dem Gotte“ gesprochen habe und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott, *διὰ τὸν θεόν*“. Denn schwerlich sollte das doch nach ihm von der Sibylle allein gelten, sondern es wurde offenbar (siehe a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philosophische Erkennen, wie auch sein eigenes Werk nur eine solche Sichselbstoffenbarung des Objectiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott sei[1]).

1) Von hier aus erklärt sich auch was uns Diog. L. IX, 6. und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Ox. erzählen, Herakleitos habe sein Werk im Tempel der großen Göttin zu Ephesos niedergelegt, eine Nachricht, an deren streng historischer Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiseste Grund vorliegt. Aber freilich wird Niemand mit dem Grunde, den Tatian für diese Handlung annimmt, übereinstimmen wollen, in eitlem Hochmuth habe dies Heraklit gethan, damit später „in geheimnißvoller Weise die Erscheinung des Buchs erfolge“ — „*ὅπως μυστηριωδὴς ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γένηται*“. Ebensowenig aber ist es uns möglich, uns mit Creuzer's Ansicht einverstanden zu erklären, der hierin (Symb. II. p. 595) „ein frommes Opfer“, das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unsere eigene Meinung über diese Handlung Heraklit's, deren Bedeutsamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, so müssen wir zunächst auf die bereits Bd. I. p. 42 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewiesene charakteristische Eigenthümlichkeit nicht nur des Symbolischen überhaupt, sondern auch symbolischer Handlungen zurückverweisen.

Wir müssen ferner an eine religiöse Anschauung und Sitte der Aegypter erinnern. Bei den Aegyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1. Galenus adv. Julian. imit. T. V. p. 337. ed. Bas.) kein Name eines

Daß dies Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Wahren aber immer nur auf das an sich zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein oder der Seele stattfindende Verhältniß geht und Sextus sehr irren würde, wenn er die Sache so verstehen wollte, als sei nun auch effectiv das Wahre für das empirische Bewußtsein vorhanden und von der Masse der Menschen eingesehen, daß jene Selbstoffenbarung des Wahren immer nur eine objective, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne sich jedoch für den in ihren aparten Verstandesdünkel versenkten

---

Erfinders oder eines Verfassers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeschrieben. „Mit Recht wurde von Alters her geglaubt — sagt bei Jamblichus l. l. der ägyptische Priester Abammon in Erwiederung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Priestern gemeinsam sei; denn der die wahre Erkenntniß der Götter lehrt, ist nur Einer in Allen; daher auch unsere Vorfahren alle ihre eigenen philosophischen Schriften ihm zuschrieben und mit seinem, des Hermes, Namen benannten". — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wissens wurde vom gesammten Priesterrathe geprüft und wenn sie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden" (Creuzer Symb. u. Myth. II. 296; cf. ib. p. 7. und p. 111). — Die späteren Pythagoräer behielten diese ägyptische Sitte insofern bei, indem sie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuschrieben. Aehnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiösen Gebrauche zu Grunde liegende Anschauung von dem in Allen gemeinsam wirkenden objectiven Geiste, von der in der menschlichen Erkenntniß der Götter vorsichgehenden Selbstoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden erst zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philosophischen explicirten Selbstverständniß und ihrer systematischen Nothwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder wie anderwärts nur eine γνώμη versinnlichen, indem er sein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie insoweit Tatianus ganz richtig sagt „von da aus die Ausgabe geschähe". Aber nur eine solche symbolisch-bedeutsame Handlung sollte es sein, ohne den practischen Ernst des religiösen Gebrauchs. Denn weit entfernt, die Spuren seiner Persönlichkeit an dem Werke zu tilgen, trat diese auf das markigste und unverhüllteste in demselben hervor und gleich im Eingang wird sein erkennendes Ich direct dem Verkennen der Andern entgegengesetzt. — Aus dieser wie in jener symbolischen Handlung, so gewiß auch in seinem Werke selbst noch deutlicher ausgesprochenen tiefen Anschauung Heraklit's hat sich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demselben Sinne wie oben (Bd. I. p. 42, 1.) in dieser seiner Theorie die Entstehungsmöglichkeit erblicken für das später gebildete und ihm selbst in den falschen Briefen (im ersten Brief bei Stephanus an Hermodorus) in den Mund gelegte sonderbare Geschichtchen, die Ephesier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er seinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel setzend sich selbst habe zum Gotte erklären wollen (*ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὗ ἐπέστησα τὸ ἐμὸν ὄνομα, θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἐμαυτόν*).

Subjectivismus der Menschen zum subjectiven Wissen derselben zu bringen, ist uns bereits aus den eben so zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menschen haben schildern hören, und belegt sich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angiebt, warum jene Wahrheit zugleich so offenbar und doch so verborgen sein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V. c. 14. p. 252. Sylb. p. 699. Pott.), der ihm seine eigene Nutzanwendung vorausschickt: *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι“.*

Denn nur die hervorgehobenen Worte sind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq. obwohl sehr schüchtern vermuthet, dem Heraklit angehörig und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Uebersetzung ganz richtig: „durch seine Unglaublichkeit entschlüpft — das Wahre nämlich — dem Erkanntwerden“. Die Unglaublichkeit des Wahren aber besteht darin, daß die absoluten Gegensätze mit einander identisch sein sollen, daß Jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die absolute Wahrheit bestand und den er seiner Philosophie als das Princip aller Erkenntniß und als seine eigenste Entdeckung vorausschickte (siehe § 28.), ein Satz, dessen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den subjectiven Verstand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegensatze hierzu als das dem Verstand Plausible und „Scheinbare“ jene einfache auf sich beruhende Identität der Dinge mit sich bezeichnet hatte, vor der sich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (siehe das Fragment p. 321 sq.).

Verwunderlich ist nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er indeß selbst zu fürchten erklärt, übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von *ἀλλά* ab als Fragment druckt, sich eine Seite lang damit abquält, sie als heraklitische Worte aufzufassen und zu deuten und dann erst mit solcher Ungewißheit die Vermuthung wagt, es könnten vielleicht blos die letzten Worte als heraklitische, der Anfang aber von *ἀλλὰ—ἀγαθή* als Interpretation und Meinung des Clemens zu fassen sein. Es ist vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall ist. Denn nicht nur haben die Worte *γνώσεως βάθη* einen entschieden christlichen Klang, während sie dem Heraklit schon um ihrer abstracten Ausdrucksweise durchaus unähnlich sind, nicht nur erfordert der Zusammenhang der Stelle, daß Clemens seine Ausdeutung und Nutzanwendung der heraklitischen Worte diesen selbst vorausschickt, sondern es wird doch auch für Niemand, der Clemens eigene Ansicht über diesen Punkt, seine Allegorisirungstheorie,

kann, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit Zeugnissen belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die daß mächtig ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: ——— καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπιπεφυκὸς τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ σκηβόλιον τοῦτο καὶ ἀκρατοῦδες εἶδος, ἐξίωσιν ὁ τραγικὸς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφούντων χρηστότατον, βέλτιον δὲ ἀκραιφνέστατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ἱστόρησε. und Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es frägt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die Seele. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der **Gedanke** ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben; eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Principe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

absolute Bewegung des processirenden Gegensatzes ist, ist nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es ist auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins absolute Gegentheil und in diesem mit sich selbst identisch zu sein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebensowenig darf der Punkt übersehen werden, nach welchem es seiner Philosophie, und zwar in ihrem innersten Principe selbst, noch wesentlich ist, Physik zu sein. Denn das erst ergiebt das concrete Verständniß heraklitischer Philosophie und des merkwürdigen historischen Uebergangspunktes, den sie in der genetischen Entwickelung des Geistes bildet, zu sehen, wie bei ihr Physik und (objective) Logik in Einen Krystall untrennbar zusammenschießen, wie sie ebensosehr noch Physik als schon Logik ist, d. h. wie ihr Princip selbst, — denn nur von diesem kann hier die Rede sein — noch ebenso wesentlich physisch als logisch ist.

Diese physische Seite ist folgende: Die Seele ist, wie wir gesehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil sie derselbe Proceß, dieselbe absolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Dasein, ist, dessen Bewegung mitmachend sie dasselbe erkennt.

Die Seele ist somit Erkennen, nicht als in sich reflectirte, sondern als **objectiv-seiende**; noch nicht als wissende, in sich oder für sich seiende, sondern selbst noch als daseiende genommen. Sie ist Erkennen noch als Substanz[1]), noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zusammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt sie die Vermittelung mit dem Allgemeinen, in welchem diese Erkenntniß besteht? Eine Frage, auf deren Lösung wir eben in diesem § ausgingen. — Es ist klar, daß trotz alles Bisherigen diese Frage noch keineswegs wahrhaft gelöst ist, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach absolute Bewegung und somit an sich selbst alle Wahrheit ist. Für uns ist freilich hierin die Bestimmung vorhanden, daß sie nur für sich zu werden hat, was sie an sich schon ist. Allein es handelt sich nicht darum, was an sich oder für uns, es handelt sich hierbei darum, was für Heraklit selbst hierüber

---

1) Vgl. hierzu was wir an verschiedenen Orten über diese Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit gesagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 bezogene hippokratische Stelle, welche dies sehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμὸν ἀθανατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als *ἰδία φρόνησις*, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach ist sie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es ist wie gesagt, offenbar, daß hiermit die uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele ist hiernach immer nur an sich Erkenntniß; hat sie noch nicht; es ist noch nicht gegeben, wie sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als objectiv seiende, weil sie reine processirende Bewegung ist, absolute Erkenntniß ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der Irrthum möglich? Ist die Seele schon als seiende, um ihrer Substanz willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objective Erkenntniß, — so muß jede Seele — denn jede Seele ist in Bezug auf diese ihre Substanz mit der andern Seele identisch — gleichmäßig objective Erkenntniß sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflectirte, sondern qua seiende ererkennt, so müssen alle Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Substanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so versinnlicht, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein gleich. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist gestorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie gehemmte Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüth ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüth hat Einsicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz

ist, reine Bewegung zu sein, sich als versinnlichte, ins feuchte Element des Daseins getretene so verkennen, so entsteht wieder die obige Frage: welches also, wenn ihre objective Natur hierzu nicht schlechterdings ausreicht, ist der Weg zu dieser wahren Erkenntniß ihrer selbst, welches ist die Methode dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche sie sich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit sind wir aber wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigsten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu sagen, das Weise bestehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft sei die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt. Es sind dies die tiefsten und gedankenvollsten, noch heute wahrsten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unsere Frage würden sie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt sich eben darum, das formale Princip, den Weg zu bestimmen, wie die Seele sich die Erkenntniß dieser *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebensowenig würde es eine Lösung dieser Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend sagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken ist, hat sie diese Erkenntniß, die sie verliert, je mehr sie sich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn diese Sätze, so richtig sie sind, sagen nur ganz dasselbe, blos in einem mehr physischen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben [1]).

Abgesehen davon, daß die Seele, wegen des sinnlich-feuchten Leibes, den sie angezogen, überhaupt nicht mehr absolut-reines Werden, absolute feurige Trockenheit sein kann, frägt es sich ja eben, wie vollbringt es die Seele, sich als möglichst feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, resp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einschließen, zu glauben, Heraklit habe sich die einen menschlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

---

1) Vielmehr empfangen jene Sätze erst von hier aus ihr letztes Verständniß und ihre wahre Begründung. Jetzt erst wird vollständig ersichtlich sein, warum die trockene Seele die beste ist, warum sie den feuchten Leib durchschießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum sie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin besteht, den rastlosen dialectischen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon sagten.

die andern aber von Haus aus feucht gedacht und zwar so, daß die ersten von Natur mit Erkenntniß begabt, die feuchten aber durch ihre physische Natur in der Unmöglichkeit seien, sich zu trockenen zu machen und so zur Erkenntniß zu erheben. Von Haus aus sind die Seelen alle gleich; denn ihrer Substanz nach sind sie alle ein und dasselbe, gestorbene Götter, das reine Werden als seiend gesetzt. Die relativen Unterschiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erst durch ihre eigene Bewegung, je nachdem sie sich auf das beharrende sinnliche Dasein, das Gebiet des Feuchten einlassen, oder im reinen Wandel, im Nichtsein ihr Dasein zu haben wissen.

Wie wenig eine solche Naturschranke der Erkenntniß für besondere Seelen im Sinne Heraklit's gelegen, zeigt sich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnöthigen Beweisführung zu abstrahiren, in seinem eigenen Ausspruch, daß es Allen gemeinsam ist, vernünftig zu sein, daß das Wahre das allgemein Offenbare ist, daß man dem Allgemeinen folgen könne und solle ꝛc.; am einfachsten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, sondern es das dem stofflichen Körpergebilde von Außen kommende schlechthin Allgemeine (περιέχον) ist, welches den Körper ergreift und ihn in seinen Proceß hineinreißend beseelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende ist die Entzündung des Todten" (s. dies Fragment oben p. 298 sqq.).

Es sind also von Haus aus und der Substanz nach alle Seelen gleich. Die Unterschiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können sie sich erst selbst in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen ist für Alle da.

Es erhellt somit, daß es nirgendswo im Systeme Heraklit's, so consequent abgeschlossen dies in jeder andern Hinsicht ist, eine consequente Antwort auf die Frage giebt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntniß, sei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugnisse, die uns erhalten sind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwickelung bereits evident geworden sein, daß es in der heraklitischen Philosophie auf diese Eine Frage keine consequente und principielle Antwort geben konnte*).

*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, ist also die Schranke der heraklitischen Philosophie, und nicht in der kosmischen Ontologie oder Physik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir aber, warum Alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden sei, so ist seine einzige Antwort: weil Alles Feuer ist". Die wahre Antwort Heraklit's hierauf ist vielmehr in seinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältniß desselben zur sichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den tiefsten, aber bisher stets übersehenen Centralpunkt heraklitischer Philosophie bildet.

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv seiende, als Bewegung, Erkenntniß sein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die Insichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch als die abzuthuende Besonderheit, als *ἰδία φρόνησις* gilt.

Weil sie den Geist noch als **unterschiedslos** dieselbe Bewegung, wie die Objectivität setzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge ꝛc. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Princip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der principielle Boden des Wissens, das subjective Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits die objective Natur des Gedankens, das Ansich des Geistes erkannt, Entgegensetzung in sich selbst zu sein. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch versteint in der Form des objectiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weise, den Namen des Zeus ausspricht, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, definirt. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Consequenz seines Princips und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in seiner Philosophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sichern und

bestimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch seine Bruchwörter gegebenen [illegible] Bestimmungsweise des Subjectes als äußerlich mit dem Allgemeinen oder der Wurzel, von Heraklit selbst ausgesprochen worden ist: ein Mangel, der freilich nur von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel seines Systems, sondern vielmehr als objective Beschaffenheit der Seele und der menschlichen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens Strom. II. c. 4. p. 438. Sylb. p. 437. Pott. also referirt: τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Φυσικὸς τὸ λόγιον προφερόμενος εἴρηκεν — Ἐὰν μὴ ἐλπίσητε, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσετε ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον[1]. Schleiermacher verbessert ἐλπίσθε mit ἐξευρήσετε aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 718. ed. Hal.): Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξέρευνητον ὂν καὶ ἄπορον — ἡ, läßt hier aber das ἀνεξέρευνητον stehen, welches jedoch in ἀνεξιχνίαστον oder besser ἀνεξερεύνητον umzuwandeln ist: „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar ist und unzugänglich".

Es ist klar, welche Freude der Bergrettigsten dieses Dictums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraklit gestanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie sich aus allem Früheren (siehe bes. das Fragment Bd. I. p. 344 sqq. p. 349) ergiebt, doch schwerlich etwas Anderes sein, als das aller sinnlichen Existenz enthobene, daher auch auf keinem sinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem solchen sinnlichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wieder-

1) Denn die Interpunctation des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ. ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Uebersetzung: Nisi sporotis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

herzustellendes Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* seine Stelle hätte finden müssen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) also mittheilt: „*λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“. Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der lesen will: „*ψυχῆς περὶ, ἐατέον· ὡς οὐκ ἄν κτλ.*“, oder Kühne's, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευομένον*. Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Hermann's Verbesserung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἄν κτλ.*, die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist*), befriedigt uns nicht und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“, die bisher immer, und auch von Herrmann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesiers, zu deren Charakterisirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urtheil: „So tiefe Rede führt er“ auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes[1]), „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Styles aber ist unvergleichlich“. Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitischen Styl an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) giebt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der sich aber gleichwohl an dem nichtheraklitischen Laut der Worte stößt.

1) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τὸν νωθέστατον ῥαδίως γνῶναι καὶ δίαρμα ψυχῆς λαβεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.*

kennt, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit Heraklit belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die fast wörtlich ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: ——— *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* und Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

---

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es frägt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die Seele. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der **Gedanke** ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben: eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Principe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

absolute Bewegung des processirenden Gegensatzes ist, ist nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es ist auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins absolute Gegentheil und in diesem mit sich selbst identisch zu sein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebensowenig darf der Punkt übersehen werden, nach welchem es seiner Philosophie, und zwar in ihrem innersten Principe selbst, noch wesentlich ist, Physik zu sein. Denn das erst ergiebt das concrete Verständniß heraklitischer Philosophie und des merkwürdigen historischen Uebergangspunktes, den sie in der genetischen Entwickelung des Geistes bildet, zu sehen, wie bei ihr Physik und (objective) Logik in Einen Krystall untrennbar zusammenschießen, wie sie ebensosehr noch Physik als schon Logik ist, d. h. wie ihr Princip selbst, — denn nur von diesem kann hier die Rede sein — noch ebenso wesentlich physisch als logisch ist.

Diese physische Seite ist folgende: Die Seele ist, wie wir gesehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil sie derselbe Proceß, dieselbe absolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Dasein, ist, dessen Bewegung mitmachend sie dasselbe erkennt.

Die Seele ist somit Erkennen, nicht als in sich reflectirte, sondern als **objectiv-seiende**; noch nicht als wissende, in sich oder für sich seiende, sondern selbst noch als daseiende genommen. Sie ist Erkennen noch als Substanz[1]), noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zusammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt sie die Vermittelung mit dem Allgemeinen, in welchem diese Erkenntniß besteht? Eine Frage, auf deren Lösung wir eben in diesem § ausgingen. — Es ist klar, daß trotz alles Bisherigen diese Frage noch keineswegs wahrhaft gelöst ist, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach absolute Bewegung und somit an sich selbst alle Wahrheit ist. Für uns ist freilich hierin die Bestimmung vorhanden, daß sie nur für sich zu werden hat, was sie an sich schon ist. Allein es handelt sich nicht darum, was an sich oder für uns, es handelt sich hierbei darum, was für Heraklit selbst hierüber

---

1) Vgl. hierzu was wir an verschiedenen Orten über diese Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit gesagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 bezogene hippokratische Stelle, welche dies sehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμὸν ἀθανατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als *ἰδία φρόνησις*, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach ist sie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es ist wie gesagt, offenbar, daß hiermit die uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele ist hiernach immer nur an sich Erkenntniß; hat sie noch nicht; es ist noch nicht gegeben, wie sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als objectiv seiende, weil sie reine processirende Bewegung ist, absolute Erkenntniß ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der Irrthum möglich? Ist die Seele schon als seiende, um ihrer Substanz willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objective Erkenntniß, — so muß jede Seele — denn jede Seele ist in Bezug auf diese ihre Substanz mit der andern Seele identisch — gleichmäßig objective Erkenntniß sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflectirte, sondern qua seiende er-erkennt, so müssen alle Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Substanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so versinnlicht, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein gleich. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist gestorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie gehemmte Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüth ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüth hat Einsicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz

ist, reine Bewegung zu sein, sich als versinnlichte, ins feuchte Element des Daseins getretene so verkennen, so entsteht wieder die obige Frage: welches also, wenn ihre objective Natur hierzu nicht schlechterdings ausreicht, ist der Weg zu dieser wahren Erkenntniß ihrer selbst, welches ist die Methode dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche sie sich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit sind wir aber wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigsten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu sagen, das Weise bestehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft sei die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt. Es sind dies die tiefsten und gedankenvollsten, noch heute wahrsten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unsere Frage würden sie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt sich eben darum, das formale Princip, den Weg zu bestimmen, wie die Seele sich die Erkenntniß dieser *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebensowenig würde es eine Lösung dieser Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend sagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken ist, hat sie diese Erkenntniß, die sie verliert, je mehr sie sich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn diese Sätze, so richtig sie sind, sagen nur ganz dasselbe, blos in einem mehr physischen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben [1]).

Abgesehen davon, daß die Seele, wegen des sinnlich-feuchten Leibes, den sie angezogen, überhaupt nicht mehr absolut-reines Werden, absolute feurige Trockenheit sein kann, frägt es sich ja eben, wie vollbringt es die Seele, sich als möglichst feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, resp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einschließen, zu glauben, Heraklit habe sich die einen menschlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

---

1) Vielmehr empfangen jene Sätze erst von hier aus ihr letztes Verständniß und ihre wahre Begründung. Jetzt erst wird vollständig ersichtlich sein, warum die trockene Seele die beste ist, warum sie den feuchten Leib durchschießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum sie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin besteht, den rastlosen dialectischen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon sagten.

[illegible] daß die erſten [illegible] durch ihre phyſiſche [illegible] und ſo zur [illegible] gleich; denn [illegible] Götter, das [illegible] der Feuchte [illegible] Bewegung, je nach[illegible] des Feuchten [illegible] haben wiſſen.

[illegible] für beſondere [illegible] einer ausführ[illegible] zu abſtrahiren, [illegible] vernünftig zu [illegible] dem Allgemei[illegible] daß Heraklit [illegible] ſondern es das [illegible] All[illegible] mit ihr in ſeinen [illegible] „Das Lebende iſt die [illegible]

[illegible] alle Seelen gleich. [illegible] wie der [illegible] Bewegung erzeugen. Das [illegible]

Es [illegible] Heraklit's, je con[illegible] eine conſequente [illegible] Seele, das Organ der Erkenntniß, [illegible] Man muß aber nicht [illegible] Zeugniſſe, [illegible] Entwickelung bereits [illegible] Philoſophie auf [illegible] geben konnte*).

---

* [illegible] der heraklitiſchen [illegible] meint p. 497: „[illegible] ein beharrliches Sein [illegible] iſt“. Die wahre [illegible] Heraklit's [illegible] und dem [illegible] Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den [illegible] Centralpunkt heraklitiſcher Philoſophie bilden.

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv seiende, als Bewegung, Erkenntniß sein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die Insichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch als die abzuthuende Besonderheit, als *ἰδία φρόνησις* gilt.

Weil sie den Geist noch als **unterschiedslos** dieselbe Bewegung, wie die Objectivität setzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge ꝛc. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Princip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der principielle Boden des Wissens, das subjective Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits die objective Natur des Gedankens, das Ansich des Geistes erkannt, Entgegensetzung in sich selbst zu sein. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch versteint in der Form des objectiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weise, den Namen des Zeus ausspricht, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, definirt. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Consequenz seines Princips und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in seiner Philosophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sichern und

bestimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch seine Principien gegebenen nothwendigen Vermittelungsweise des Subjectes als wissenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraklit selbst ausgesprochen worden ist; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel seines Systems, sondern wiederum als objective Beschaffenheit der Seele und der dialectischen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II. c. 4. p. 158. Sylb. p. 437. Pott.) also referirt: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἴρηκεν „„Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον““*. Schleiermacher verbessert *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε* aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 716. ed. Hal.): „*Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον*“ [1]), läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* stehen, welches jedoch in *ἀνεξεύρετον* oder besser *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln ist: „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar ist und unzugänglich“.

Es ist klar, welche Freude der Bergpredigtston dieses Dictums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraklit gestanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie sich aus allem Früheren (siehe bes. das Fragment Bd. I. p. 344 sqq. p. 349) ergiebt, doch schwerlich etwas Anderes sein, als das aller sinnlichen Existenz enthobene, daher auch auf keinem sinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem solchen sinnlichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wieder-

1) Denn die Interpunctation des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ.* ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Uebersetzung: Nisi speretis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

herzustellendes Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* seine Stelle hätte finden müssen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) also mittheilt: „*λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“. Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der lesen will: „*ψυχῆς περὶ, ἐατέον· ὡς οὐκ ἄν κτλ.*“, oder Kühne's, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευομένον.* Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Hermann's Verbesserung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἄν κτλ.*, die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist*), befriedigt uns nicht und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“, die bisher immer, und auch von Herrmann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesiers, zu deren Charakterisirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urtheil: „So tiefe Rede führt er“ auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes[1]), „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Styles aber ist unvergleichlich“. Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitischen Styl an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) giebt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der sich aber gleichwohl an dem nichtheraklitischen Laut der Worte stößt.

1) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥςτε καὶ τὸν νωθέστατον ῥαδίως γνῶναι καὶ δίαρμα ψυχῆς λαβεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.*

deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich“ erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel“, widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urtheil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephesier blos als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, so weit es nach dieser Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvörderst auf das *ἀνεξερεύνητον* und *ἄπορον* in den eben angeführten Bruchstücken bei Clemens und Theodoret, ferner auf Plato Theaet. p. 147. C. p. 57. Stallb. *ἔπειτά γέ που ἐξὸν φαύλως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται ἀπέραντον ὁδὸν, οἷον καί κτλ.*, endlich auf die stoische Definition der *εἱμαρμένη* bei Plut. Plac. Phil. I, 28: *οἱ Στωϊκοὶ, εἱρμὸν αἰτιῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*, so daß wohl Niemand Anstand nehmen wird, mit uns das *περατέον ὂν* in *ἀπέραντον ὁδόν* umzuändern und also zu lesen: *λέγει δὲ καί*: „„*ψυχῆς ἀπέραντον ὁδὸν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν*““, „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden Einer durchwandelnd jeglichen Weg“. Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Müttern, den logisch-unsinnlichen Gedankenwesenheiten schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende“! Es wäre also hiernach mit Heraklit's eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach Oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Proceß die Seele ihre Substanz und wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat[1]). Es ist dies somit dasselbe, als

1) Was ferner sowohl unsrer Emendation als unsrer Interpretation des Fragments eine deutliche Bestätigung ertheilt, ist die Bd. I. p. 124 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (*ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ*) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgebend sie nach Unten in den Körper gezogen werden (*κάτω φέρεσθαι*). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Uebergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die *ἀπέραντος ὁδός*, die Einer nicht ausfände, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der *ὁδὸς ἄνω κάτω* entsprungenen absoluten Gebrauch von *ὁδός* schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton.

wenn gesagt wird, daß nur im Suchen seiner selbst, im Wissen, daß man selbst nicht sei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an sich selbst schon Erkennen sei, da sie dies eben an sich selbst ist (vgl. §§ 5—9.), beständig den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen. In beiden Fragmenten erscheint aber auch zugleich ausgesprochen, was wir denselben vorausgeschickt haben, daß dieser Weg der Seele nach Oben, die reine unendliche Negativität, welche das Wesen derselben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subject sei, wenn es auch jeden Weg durchwandele, um das absolute Wesen der Seele und des Daseins auszufinden [1]). Es ist dies der Grund für jene Unwahrscheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche sie, wie ein früheres Fragment sagt, dem Erkanntwerden entgeht. Die subjective Seele hat also kein absolutes Mittel, um sich ihres eigenen absoluten Wesens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden". Das sich selbst offenbarende Wahre, der objective Proceß des Negativen, ergreift weit mehr das Subject, statt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechselt und für identisch gehalten werden mit dem Satze, daß das Absolute nicht gewußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitisch und sowohl seiner Philosophie

IV, 46. hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitischen — — und des Vergessenen, wohin der Weg führt" (*καὶ τοῦ ἐπιλανθαμένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*) der offenbare heraklitische Ursprung vorliegt für den bei den Stoikern stehend gewordenen und häufig ganz unübersetzbaren Gebrauch von *ὁδῷ* z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, cf. Marc. Anton. VI. § 26: *ὁδῷ περαίνειν*; id. V, 34: *ὁδῷ ὑπολαμβάνειν*, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Ant. I, 9 p. 13 zusammengestellt. Entstehung wie Sinn dieses Ausdrucks wird jetzt klar sein. Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* war bei Heraklit das bestimmungsgemäße Entwicklungsgesetz, das alles Dasein zu durchlaufen hatte; *ὁδῷ* heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen bestimmten Entwicklungsgesetz gemäß, dem Wege entsprechend, welcher die Bestimmung einer jeden Natur ist, und dieser heraklitisch-stoische Gebrauch ist wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangelisten XIV, 6: *ἐγώ εἰμὶ ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*.

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitischen Reminiscenz bei Marc. Anton. — denn offenbar besteht zwischen dieser und unserem jetzigen Bruchstück ein Sinnzusammenhang — „*Μεμνῆσθαι τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*" „Erinnere Dich des Vergessenen wohin der Weg führt"! Es ist der Weg der Seele nach Oben, von welchem die Reminiscenz handelt, der Weg in ihre reine Substanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Tode einschlägt und der, so lange sie sich der feuchten Sinnlichkeit hingiebt, ein von ihr vergessener ist.

im Allgemeinen, wie jenen eigenen Ausdrücken widerstrebend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, wenn ihm jene Erkenntniß der die Welt durchdringenden γνώμη aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und vielleicht Fortsetzung für Alle anfingen. In letzter consequentischer Analyse wird freilich der Mangel des Seins in einer absoluten formellen Methode der Erkenntniß auch die Unmöglichkeit der consequentischen Erkenntniß des absoluten Inhalts nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche Methode der Vermittelung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objective Consequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntniß ist ihm seiende, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen Gegensatz und dessen identischem Proceß bestehendes — objectives Sein, nicht ein Fürsichwerden ist.

Hiermit, daß die Erkenntniß selbst bei ihm in diesem Sinne objectiv seiende ist[1]), hängt es zusammen, daß Plato (Theaet. p. 160. D. 110 St.) sagt, es liefe bei ihm die Erkenntniß doch auf die Wahrnehmung hinaus, denn die seiende Erkenntniß ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Insichreflexion des Denkens als solchem — Wahrnehmung nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies von Heraklit im Sinne eines Berichts. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr gegen Heraklit; er sagt es, ihn auf seine Consequenz hindrängend[2]), in dem Sinne: es sei dies, trotz aller Perhorrescirung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntniß,

1) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objectiven Negativität, im Proceß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden Momente besteht.

2) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „Ganz vortrefflich hast Du also gesagt, daß die Erkenntniß nichts anderes ist als die Wahrnehmung und es ist also in dasselbe zusammengefallen (d. h. es hat sich als auf dasselbe hinauslaufend ergeben, *καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε*), daß nach Homer und Herakleitos und diesem ganzen Geschlecht Alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, der Mensch aller Dinge Maaß sei, und daß nach dem Theaetet endlich, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniß wird (*κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Πρωταγόραν — — κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι*); cf. ib. p. 172. C.: „Ja Alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hieher" ꝛc.

eben weil ihm die Methode der Vermittelung mit dem Inhalte der Erkenntniß, die Dialectik fehlt. Er sagt es als eine Kritik Heraklit's und als etwas, was gegen die Meinung desselben dennoch bei ihm stattfände, — nicht aber als Ansicht desselben.

Heraklit ist so durch seine Auflösung der sinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntniß und durch seine Bestimmung des Wesens des Geistes selbst als der mit der objectiven Welt der Gegenständlichkeit identischen objectiven Dialectik des Gegensatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher sich die Selbstvermittlung des Geistes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche subjective Dialectik als Methode des Erkennens erzeugen resp. aus ihren eleatischen Anfängen zur Blüthe entwickeln muß. Er hat die Philosophie bis zum Bedürfniß dieser Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter seinem Rücken als die große weltbewegende That der Sophistik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in seiner objectiven dialectischen Identität des Gegensatzes das absolute Grundgesetz und Instrument zu diesem dialectischen Erkennen geliefert, ein Instrument, welches aber zuerst — in der eigentlichen heraklitischen Sophistik (Kratylos u. A.) — dazu benutzt wird, das objective Sein, als sich selbst entgegengesetzt und in absoluter Unruhe begriffen, in den absoluten Widerspruch mit sich selbst münden und in das qualitätslose Nichts untergehen zu lassen, von dem, weil es eben beständiges Nichtsein, ununterbrochene Aenderung sei, Alles und Nichts ausgesagt werden könne, von dem Alles ebenso wahr als unwahr sei (s. Bd. I. p. 64 sqq. u. § 12.). Und die bei diesem totalen Untergange der um jede Bestimmtheit gekommenen, in das absolute Nichts aufgelösten und zur leeren Fläche gewordenen objectiven Welt allein noch stehen gebliebene dialectische Gegensätzlichkeit des Geistes erfaßt sich nun, gerade weil sie ihren eigenen Zusammenhang und ihre Identität mit dem Objectiven verloren hat, in der eigentlichen s. g. Sophistik als die eigene willkürliche Bewegung des Verstandes, der das Maaß aller Dinge und die absolute Macht über Himmel und Erde sei, für den die Welt selbst nur die tabula rasa seiner Thätigkeit ist und dem die Wahrheit überhaupt nur in seinem eigenen Setzen und Bestimmen besteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philosophischen Idee bis auf die Methode, — so sind die Sophisten, die sowohl seine nothwendige Consequenz als seinen Gegensatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie sind nur Methode, Selbstvermittlung als die eigene Thätigkeit des Subjects. War bei ihm das Wahre nur Sein, objective Substanz, so ist es in der Sophistik nur Wissen.

---

§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie.

Allein Heraklit hat den philosophischen Gedanken sogar noch um einen Schritt weiter geführt, als in dem Vorigen enthalten ist.

Wir haben in dem vorigen § auseinandergesetzt, daß in der Philosophie Heraklit's, gerade weil in derselben um ihrer Objectivität willen das Moment des Fürsichseins des Geistes noch nicht zu seiner Anerkennung gekommen ist, es nothwendig an dem Princip der formalen Methode des Erkennens, an einem formell-bestimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen — denn hierin besteht die Erkenntniß bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber so groß war die dem Principe dieser Philosophie inwohnende Triebkraft, daß sie sogar diese Schranke bereits an sich — aber auch nur an sich — überwinden und einen Gedanken produciren mußte, der einerseits inhaltlich sein Princip noch um eine Bestimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererseits damit zugleich bereits das Ansich der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchst wichtigen und principiell wesentlichen Theil der Philosophie des Ephesiers, welcher merkwürdiger Weise bisher gänzlich übersehen worden ist, nämlich das was man seine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Wir schicken hierüber zunächst das ganz kategorische und den Bearbeitern Heraklit's immer entgangene [1]) Zeugniß des Proklos vorauf, welches der-

---

1) Und wie ihnen, so auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835 S. 3 und Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1841 Th. I. p. 11 u. Th. III. p. 18, welche sich dafür auf Proclus ad Cratyl. § 10. c. 18

selbe in seinem Commentar zum Parmenides p. 12. ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης εἰρημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν, θαυμάσας δ᾽οὖν ἠξίωσεν κτλ.*

Es wird also hier von Proklos in der bestimmtesten Weise und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes versichert, daß, ganz so wie bei den Eleaten die Dialectik und in der pythagoräischen Philosophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntniß bildete, es so das Princip heraklitischer Philosophie gewesen sei: der Weg zur Erkenntniß des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ehe wir die materielle Richtigkeit dieses Zeugnisses weiter belegen, wollen wir zuvor untersuchen, wie Heraklit durch consequente Entwickelung seines Grundprincips zu dieser Anschauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Production dieser Gedankenbestimmung gegeben und an sich in ihr enthalten ist. Es wird sich zeigen, daß die heraklitische Philosophie mit diesem Gedanken nicht nur ihr innerstes Wesen abschließt und vollendet, sondern damit zugleich ihr Princip bis zu dem höchsten noch innerhalb ihrer selbst möglichen Höhepunkt forttreibt, von welchem aus sie sofort über sich selbst hinausgehen und sich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengesetzter Weise, einerseits zur Sophistik, andrerseits zur Philosophie der Idee (Platon) entwickeln muß.

Wie Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus dazu kommen konnte, die Namen der Dinge als den Weg zur Erkenntniß des Seienden bildend, also als das geoffenbarte Wesen der Dinge, aufzufassen, ist leicht zu sehen.

(wo aber nichts weiter gesagt ist, als daß Kratylus als Heraklitiker bezeichnet wird) und resp. auf die später zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen sich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zusammenhang dieses Dogmas mit der Philosophie Heraklit's noch auf die Untersuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit selbst im platonischen Kratylos dargestellt werden solle, sich einzulassen — (Lersch spricht Th. I. S. 35 vielmehr seine Ansicht sogar dahin aus, daß theils sophistische, theils pythagoräische Philosophie in diesem Dialoge berücksichtigt sei) bereits geneigt, die Person des Ephesiers selbst und nicht erst seine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht *θέσει*, sondern *φύσει* seien, zu halten.

Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologieen und somit im Ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrthum wäre es zu glauben, daß die principielle Anschauung selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologieen gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief-objective und principielle Consequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der That im innersten Centralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des Allgemeinen. Das Allgemeine ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das Vernünftige; es ist ihm das allein Seiende, gegen welches das Einzelne, die für sich sein wollende reale Existenz nur verschwindender Schein ist; es ist ihm deshalb Das „an dem man festhalten", „dem man folgen muß" (*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, siehe oben § 28.), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch objectives Sein ist und dennoch die Einzelnheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der That — das Wesen der Sprache und der Benennungen der Dinge.

Die Welt der objectiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle für sich selbst nur einzelne sind.

In der Wirklichkeit existirt nur Einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende *λόγος*; aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existirt, ist immer wieder nur Einzelnes. Neben diesem Naturreich von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheit auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck noch einmal existiren, aber als in ihre Allgemeinheit erhoben. Diese Dinge existiren jetzt so, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das Einzelne hinaus, kann es nie das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das Element ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der Geist ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich" und „Einzelner" ꝛc., die dieses leisten sollen, sind sofort nicht dieses, sondern jedes Ich, nicht ein bestimmter Einzelner, sondern alle Einzelne, die Kategorie des Einzelnen selbst. Das wirklich Einzelne kann in der Sprache nur gemeint, niemals gesagt werden.

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, sind also in ihren Benennungen die Dinge ebensosehr als aufgehoben wie als seiend gesetzt. Die Namen der Dinge sind — eben weil sie Gattungen und Arten sind — die wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtseins, sind reine Identität dieses Gegensatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit an sich allgemein, oder wenn sie Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, aber in der widersprechenden Form der Einzelheit oder des Seins gesetzt sind (s. Bd. I. p. 123 sqq. p. 139 sqq.), so sind jene gegensätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der adäquaten Weise ihrer Existenz gelangt; in den Namen sind die Dinge nicht mehr blos an sich, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtsein, sondern sie sind jetzt auch als diese reine Einheit gesetzt, sind somit in ihre wirkliche Wahrheit erhoben. Die Namen sind daher die geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge. Dies ist der tiefe Grund, weshalb der Philosophie des Allgemeinen oder der Philosophie der Negativität oder der Philosophie der processirenden Identität des Gegensatzes — denn alle diese drei nur einen und denselben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philosophie Heraklit's gebrauchen — die Namen sich als das manifestirte Wesen der Dinge und daher als der Weg zur Erkenntniß derselben bestimmen mußten.

Von hier aus ergiebt sich auch erst das wahre Verständniß des *λόγος*, des göttlichen, Alles durchwaltenden, weltbildenden **Wortes** bei Heraklit[1]), eine Form, unter welcher er so vorzugsweise und nachdrücklich das absolute Princip seiner Philosophie aussprach. Wir haben bisher stets diesen *λόγος* mit „Gesetz"[2]) oder „Vernunftgesetz" übersetzt, weil dieses Wort für unsern Sprachgenius dasjenige ist, welches ihm die Anschauung der Allgemeinheit erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weise mit seinem *λόγος* verband und welche für unser Sprachgefühl das „Wort" nicht ausdrückt[3]). Diese Uebersetzung mit „Gesetz" ist auch ganz richtig, wenn wir darauf sehen, was ihm der *λόγος* wirklich war. Denn unter „Gesetz" (z. B. Naturgesetz ꝛc.) wird gerade ein solches

1) Siehe über den *λόγος θεῖος*, *διὰ παντὸς διήκων* und *πάντα διοίκων*, *λόγος δημιουργός* ꝛc. und seinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13. 14. 16. 18. 28.

2) Und zwar in dem ganz speciellen Sinne des Gesetzes der processirenden Identität von Sein und Nichtsein oder des absoluten Gesetzes, des Gesetzes *κατ' ἐξοχήν*.

3) Anders dem griechischen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß seine tiefere Bedeutsamkeit erlangt, dasselbe *λέγω* sowohl sagen als sammeln bedeutet.

Allgemeine verstanden, welches sich durch die empirische Allheit der sinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und sie aus sich erzeugt, aber ebenso über alle diese Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erschöpft und zur sinnlichen Wirklichkeit gebracht ist, kurz ganz das, was gerade der *λόγος δήκων διὰ παντός* ist. Diese Uebersetzung rechtfertigt sich umsomehr, als diese tiefe innere Identität von Wort und Gesetz[1]), welche gerade im

1) Diese Uebersetzung rechtfertigt sich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitische (und resp. stoische) Philosophie, welche nicht nur diese geistige Identität der Anschauungen von Wort und Gesetz, von *λόγος* und *νόμος*, manifestiren, sondern es sogar in höchstem Grade wahrscheinlich, ja nach unsrer Ansicht evident machen, daß Herakleitos selbst sein Absolutes wie *λόγος*, so auch hin und wieder *νόμος* genannt hat. Man vgl. nur Folgendes: Wie Heraklit bei Sextus sein absolutes Princip als *θεῖος λόγος* ꝛc. ausspricht, so spricht Athenagoras (siehe die Stelle Bd. I. p. 118) von Heraklit redend (den er mit *φυσικὸς λόγος* bezeichnet) von einem „*θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων πολεμούντων*“. Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte wie Chalcidius in der oben p. 342 angeführten Stelle den *λόγος* trefflich mit decretum rationabile übersetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der Bd I. p. 167, 1. angeführten durch und durch heraklitischen Stelle ganz ebenso von einem *νόμος τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος* gesprochen wird, und vergleiche wie Heraklit bei Stobäus den Logos einen *ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie sich diese Identität von *νόμος* und *λόγος* in der stoischen d. h. eigentlich heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* schlagend manifestirt. Ganz entsprechend nämlich der eben angeführten heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* als *λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων* bei Stobäus, definirt Chrysippos bei Pseudo-Plutarch Plac. I, 28 dieselbe also: *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Hier werden *λόγος* und *νόμος* geradezu mit einander vertauscht. Noch mehr tritt diese Identität hervor, wenn es bei Stob. Ecl. Phys. p. 12, wo dieselbe Definition des Chrysippos gegeben wird, auch das zweitemal *λόγος* statt *νόμος* heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobäus nicht nach der des Plutarch sogar zu berichtigen sein dürfte, so ist die letztere doch weit correcter. Denn *ὁ τοῦ κόσμου λόγος* nochmals zu erklären mit einem *ἢ λόγος τῶν ὄντων* wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Verschiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es ist schon früher von uns hervorgehoben worden, daß sich *νόμος* und *λόγος* nur durch die eine Nüance unterscheiden, daß derselbe allgemeine und vorbildliche, typische Inhalt, der im Gesetz als ruhig und abgeschlossen gedacht wird, im *λόγος* auch noch als selbstthätig, wirkend und zwar sichselberwirkend und realisirend angeschaut wird. Diese bei Herakleitos wesentliche mit dem *λόγος* verbundene Anschauung der Thätigkeit und Entwicklung bildet sich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer subjectiven Leitung, einer *προνοία* fort. Betrachtet man hiernach die Definition der *εἱμαρμένη* des Chrysippus wie sie bei

Parsismus so deutlich hervortritt (siehe § 16.), den charakteristischen Inhalt der heraklitischen Idee bildet (s. unten § 36.)

Handelt es sich aber darum, zu wissen, wie und warum Heraklit dieses absolute vernünftige Gesetz „λόγος“ oder das gemeinsame, göttliche, Alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, so empfängt dies erst im Obigen seine begriffliche Erklärung.

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle ist, in der Heraklit diese Anschauung des „Wortes“ vorgefunden und aus der er sie sich, sie mit seinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit diesem λόγος die ursprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beiwohnt — und nicht die erst aus diesem heraklitischen Gebrauch von λόγος entstandene übertragene von Vernunft, Einsicht ꝛc. — dies tritt hier gleichfalls in seiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Uebereinstimmung erklären können, daß ihm einerseits die Namen der Dinge der absolute Weg zu ihrer Erkenntniß waren und andererseits das absolute Wesen selbst von ihm λόγος, ja noch directer in einer gewissen emphatischen Weise „ὄνομα“ „Name“ genannt wurde.

So sagt er: „die Menschen würden den Namen der Dike nicht kennen (ὄνομα Δίκης)“ für: sie würden das Wesen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Bd. I. p. 375).

Plutarch steht, so befindet sich νόμος wie λόγος jedes an seinem Orte. Zuerst heißt es, sie sei ὁ τοῦ κόσμου λόγος. Hier liegt der Begriff dieser Thätigkeit und Leitung schon im λόγος selbst. Dann heißt es, oder sie sei νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ; weil hier νόμος gesagt ist, so wird die diesem fehlende Vorstellung der Thätigkeit und Leitung noch besonders ausgedrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte προνοίᾳ διοικουμένων. Aber eben weil diese noch besonders hinzugefügt sind, muß es νόμος und nicht λόγος heißen, in welchem sie ohnehin schon liegen würden). Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I, 5. p. 18 sq.), wo er ganz richtig die Identität der verschiedenen von den Stoikern, nach Herakleitos Vorgang (siehe Bd. I. p. 39 sqq.) für das Absolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc. — Ferner betrachte man Definitionen der εἱμαρμένη, in welchen νόμος genau die Stelle des λόγος einnimmt. So erklärt sie z. B. Platon bei Plutarch, de fato p. 568 als νόμον ἀκόλουθον τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα. — Man vgl. über die Identität von νόμος und λόγος im Sprach-Gebrauche der Stoiker Villoison's Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sqq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sq. —

Am deutlichsten aber zeigt sich dies in jenem Fragment, in welchem er das Absolute selbst („das Eine Weise") „Name" nennt, nämlich *ὄνομα Ζηνός*, „Namen des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will" (s. Bd. I. p. 26 sqq. p. 341 sqq. p. 366 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinandersetzung über das Wesen der Sprache und der Benennungen bei Heraklit und über die Wortbedeutung seines *λόγος* bestätigt, so empfängt es seinerseits erst aus ihr sein letztes und vollstes Licht.

Die Namen der Dinge sind ihre realisirte Wahrheit, weil in denselben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt ist, weil sie von dieser gereinigte Allgemeinheiten sind. Die Namen der einzelnen Dinge sind zwar Bestimmtheiten, aber sie sind diese Bestimmtheit nicht als einzelne, seiende und sich für sich erhaltende, sondern die Bestimmtheit selbst mit der Negativität vermittelt, in ihre Allgemeinheit erhoben; sie sind nicht Daseiendes, sondern die reinen, allgemeinen Formen des Daseins selbst.

Eines aber giebt es, das allein ausgesprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene bestimmten Namen (der Dinge) hindurchgeht und, in keinem erschöpft, über jeden wieder hinausgeht, und dieses Eine — ist selbst wiederum Name und Wort! Dieser durch alle bestimmten Namen hindurch- und über jeden hinausgehende Name, welcher deshalb mit jedem jener bestimmten Namen ausgesprochen wird und nicht wird, welcher also allein gesagt werden will und nicht will und der das Absolute selbst ist, ist somit nichts Anderes, — als der Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorsichgeht und enthalten ist; er ist das für Heraklit weltbildende, Alles durchdringende aber unaussprechliche Wort: Negativität, oder wie Heraklit es ausdrückt: das Eine Weise, Name des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erst ganz verständlich und übersetzbar die Definitionen der *εἱμαρμένη*, des absoluten Verhängnisses, welche aus Stobäus von Heraklit berichtet. „Heraklit nannte das Verhängniß das aus dem Gesetz der Umwendung ins Gegentheil (*ἐναντιοδρομία*) weltbildende Wort (*λόγον*)", und „Heraklit setzte als das Wesen des Verhängnisses das Wort, welches sich durch die Wesenheit des Alls hindurchzieht" [1]),

1) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text siehe in § 14.

d. h. eben jenes absolute und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung zu der sich uns das heraklitische Princip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntniß der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der That ein consequentes Princip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subject kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Princip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, des Subjects und daher als Wahn und Irrthum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objectiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Proceß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele habe, sich ihr eigenes Wesen mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich für Jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandele, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklus jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „Weg durch die Namen der Dinge“ bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein principieller und consequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreiten und reinen Allgemeinheiten sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung gereinigten wahrhaft Allgemeinen, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie Erkennen. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht

sich daher Kratylos im gleichnamigen platonischen Dialog (p. 436. A. p. 298. Stallb.) so bestimmt, so exclusiv dahin aus, daß der Weg zur Erkenntniß der Dinge durch die Namen nicht nur der beste sei, sondern daß es nicht einmal irgend einen andern gebe. Sokrates: „Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den Du jetzt beschreibst, und ob es zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt, als diesen. Welches von beiden glaubst Du?" Kratylos: „Das glaube ich, daß es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten" (Schleierm. Uebersetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn diese Methode des Erkennens im heraklitischen System als ein wahrhaft speculativer und consequenter Abschluß und somit als wirklich principielle Methode erscheinen muß, so ist dies doch nur insoweit der Fall, als es überhaupt der Fall sein kann innerhalb eines Systems, welches noch streng auf dem Gedanken des objectiven Seins, — wenn es denselben auch bereits bis zu seinem gipfelnden und umschlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abstraction des Geistes in sich und seine Selbstvermittelung noch ausschließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das selbstlose Aufnehmen des Objectiven und seienden Allgemeinen erfassen kann. Es hebt sich daher diese Methode des Erkennens sofort wieder selbst auf. Denn einmal entsteht die Frage, welchen Weg das Subject zur Beurtheilung und Erkenntniß der in sich ruhenden Worte habe, andererseits ist die Sprache selbst bereits Product des denkenden Geistes, somit nicht erstes Princip desselben. Und nach beiden Seiten hin löst auch Plato im Kratylos diese Methode der Erkenntniß auf, das einemal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerksam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren, statt der Bewegung, auszudrücken scheinen, daß man also keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden; daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufständen und der Wahrheit ähnlicher zu sein behaupteten, man also einen anderweiten Maaßstab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Anspruchs zu entscheiden; andererseits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die ersten Wortbildner, welche die Benennungen bestimmten, das Wesen der Dinge hätten erkennen und ihnen so in den Worten richtige Bilder hätten schaffen können, — zwei dialectische Auflösungen, die mit platonischer Kunst beide in dasselbe positive platonische Resultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die schönere und sichere Art, zur Erkenntniß zu gelangen, sei, nicht

„aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war", sondern vielmehr „aus dem Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist".

Wohl aber ist das heraklitische Princip mit jener Gedankenbestimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, sofort in zwei verschiedenen Richtungen hin in sein Gegentheil umschlagen und sich fortbilden muß.

Denn indem sich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Wesen derselben bestimmen, ist das heraklitische Princip damit an sich aus seiner bloßen Objectivität herausgetreten und hat sich als Etwas bestimmt, das nicht mehr bloße seiende Objectivität und Allgemeinheit ist. Es ist vielmehr — denn die Sprache ist Setzen des subjectiven Geistes — jetzt die eigene setzende und bestimmende Thätigkeit des subjectiven Geistes, der sich zuerst noch als bloße Subjectivität, als dies abstracte Moment des Bestimmens erfaßt, zur Wahrheit und zum absoluten Wesen der Dingheit geworden. Und dies ist die Consequenz, die sich in Protagoras und der Sophistik darstellt und sich in die Sätze zusammenfaßt: der Mensch ist das Maaß aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, sondern was Jedem scheint, das ist auch für ihn. Zugleich ist in jenem heraklitischen Satze auch bereits das Princip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieser sophistischen Weisheit, das Princip ihrer Dialectik gegeben. —

Andererseits, indem sich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem sie sich als die Wahrheit des Seienden und als das absolute Wesen desselben bildend ergeben haben, so hat sich in diesen Bildern und Allgemeinheiten, die wahrer sind, als das Seiende selbst und das eigene wahrste Wesen desselben ausmachen, das heraklitische Princip an sich bereits zum Gedanken der platonischen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zusammenfassung aller bei Heraklit vorhandenen Bestimmungen, um die platonische Idealwelt zu erzeugen.

Allein es ist jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Basis jenes Zeugnisses des Proklos aufgeführt haben, eine Basis, die für sich allein wohl schwerlich hierzu hinreichend sicher und haltbar erscheinen dürfte.

Zunächst zwar ist nicht zu übersehen, daß das Zeugniß des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein steht, da es in dem emphatischen und bedeutungsvollen Gebrauch von *λόγος* und *ὄνομα* bei dem Ephesier selbst

eine äußerst wesentliche Grundlage und Unterstützung gefunden hat, die wir um so höher anschlagen, als sie eben eine innere ist. Allein es ist ebensowenig Mangel an weiteren und positiven Beweisen vorhanden. Und würden selbst einzelne Beweisstellen fehlen, so ist doch dafür ein diesem Princip und dieser Methode Heraklit's gesetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichsam monumentalen Charakter der bildenden Kunst zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts Anderes, als den — Kratylos des Platon.

---

§ 36. Der Kratylos des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in Bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist [1]..—

1) Noch ausführlicher als im Folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylos, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten unter einander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im Folgenden analysirten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer, allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylos mußte ohnehin ein positiver sein, wie er in diesem und dem folgenden § hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich dann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur das Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherem Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylos vorgetragenen Meinungen leidet, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. II. p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntniß der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet". Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, 3r. Th. (Bonn 1841) p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchdringlicher Bau, daß es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einestheils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unbezweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen wagt, andrerseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich heraufschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialectische Gewandheit und philologische Vereinzelung, womit sie dieses Gespräch be-

Als dogmatischen Zweck des Dialoges hat man seit je hauptsächlich angenommen, daß das heraklitische Dogma vom Fließen der Dinge auf-aufgelöst und widerlegt werden solle.

Allein die Schwierigkeit, die sich früh bemerkbar machte, war, was man zu jener wunderbaren etymologisirenden Form sagen solle, in welcher die Untersuchung und Widerlegung sich bewegt.

Nachdem man alle diese Etymologieen zuerst für ernsthaft, dann ebenso alle wieder für scherzhaft genommen — ein in seiner Massenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sehr schlechter Scherz — hat eben dieser große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige gesehen, daß hier „eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar ineinander gewebt sind", daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernsthafte enthalten sei, besonders aber, daß dieselbe einen — historischen Hintergrund haben müsse. „Jene Warnung nämlich — sagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14.) — daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniß führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei

---

handeln, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen".

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als solches hat Lersch den philosophischen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebensowenig erfaßt, wie er denn auch Th. I. p. 35 in Bezug auf die historischen Richtungen, die im Kratylos dargestellt werden sollen, einerseits der herrschenden Meinung ist, es seien dies die Sophisten der platonischen Zeit, andrerseits sogar pythagoräische Momente darin vermuthet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 656 hervorhebt, daß manche der im Kratylos vorgetragenen Etymologieen sogar sprachlich richtig sind und sich selbst für die unrichtigen ernstlich gemeinte Analogieen in andern platonischen Dialogen finden, Plato somit „keineswegs den Grundsatz selbst, sondern nur sein Uebermaaß und die verkehrte Anwendung" zu bekämpfen scheine, so wird auch der in dieser trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erst in der nachfolgenden Entwickelung seine Erklärung sowie seine angemessene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenso wird sich uns gerade auch in Folge unserer Entwickelung über den Kratylos eine allen bisherigen Auffassungen ganz entgegenstehende Ansicht über das philosophische Verhältniß Plato's zu Heraklit selbst ergeben (vgl. p. 371) und die Aeußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philosophen auf Plato zu ihrer sicheren Beurtheilung erst noch eine genauere monographische Untersuchung jener Vorgänger erforderten, sich so an Heraklit in einem Umfange bestätigen, wie ihn vielleicht selbst der Urheber jener Aeußerung bei derselben kaum unterstellt haben dürfte.

entgegengesetzten Ansichten wahr sei, oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden". Und außer dieser apriorischen Erkenntniß ist Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinstellt wenigstens nicht blos, die aus der ionischen Lehre hervorgegangene Sophistik — „inwiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes und insofern sie die Formen der Sprache mißbrauchte, um Alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen" — gemeint sein könne, sondern vielmehr diese Lehre „— auch inwiefern sie selbst dogmatisch sein will und daher nicht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne". Aber hier, wo er mit seinem apriorischen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen", und macht nun, um diese Lücke der Geschichte auszufüllen, den Mißgriff, Antisthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker als Den zu supponiren, der diese dogmatische Auffassung der Sprache als der Methode der Erkenntniß aufgestellt habe und der hier im Kratylos von Plato habe dargestellt werden sollen. Diese eines jeden haltbaren Anhaltpunktes entbehrende und durch nichts unterstützte Conjectur [1]) hätte sich für Schleiermacher schon dadurch widerlegen sollen, daß es dann doch eine höchst seltsame und Platon ganz unähnliche Manier gewesen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog so ganz auseinanderfiele, wenn dem Sokratiker Antisthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitischen Fließen in seine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenso willkürlich zugemuthet würde, sich die ihm gleich fremde Methode eines Antisthenes gefallen und von ihr irgendwie den Werth und die Wahrheit seines Dogma's abhängen zu lassen; — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angethan würde und durch das eben deshalb keiner von Beiden, weder Antisthenes noch Heraklit, widerlegt werden konnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrscheinlich derselben Conjectur zu Liebe — gegen alle Autorität der Berichterstatter [2])

1) Denn was uns bei Diog. L. von den grammatischen Werken des Antisthenes aufgezählt wird, gewährt in der That nicht die geringste Unterstützung dieser Annahme.

2) Vgl. Brandis I. p. 153. Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für seine Meinung anführen können Eusebius, Praep. Ev. XV. c. 13. p. 816: *Σωκράτους*

Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Heraklitiker" nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so frägt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in Dem suchte, dessen Anhänger und Commentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche sich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Classen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum ꝛc. aufgegeben worden ist [1]).

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

τοίνυν ἀκουστὴς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός (lies *Ἡρακλείτικός*) *τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι.*

1) Ebenso Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. f.: „Daß der etymologische Theil des Kratylus als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische Theorieen durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitisirenden und Eleatisirenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitisirenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (*περὶ ὀνομάτων χρήσεως*) Plato's ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialectik lediglich eleatisirende Behauptungen kennen und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird" ꝛc.

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et exploduntur, vulgo parum exploratum habetur". Er zeigt hierauf, daß es weder Prodikus noch Hippias gewesen sein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermacheri fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli" [1]).

Also die heraklitischen Sophisten sollen es gewesen sein. In diesem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders gewesen wäre, als Protagoras und seine Anhänger; denn diese stellen eben die aus der heraklitischen Philosophie hervorgegangene Sophistik dar. Aber mit der Annahme selbst, daß nicht nur mit den vergleichungsweise nebensächlichen scherzhaften und bis zur Carrikirung sich treibenden einzelnen Etymologieen, sondern auch mit dem offenbar sehr ernsten und gedankentiefen Grundsatz, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens sei, jene auflösende heraklitische Sophistik gemeint sei, ist man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieser hatte doch bereits gefühlt, daß diese in so hohem Grade objective und dogmatische Anschauung auch in irgend einer dogmatischen Philosophie und nicht in jener blos negativen und subjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müsse. —

Wie unrichtig und unmöglich es ist, Protagoras und die Sophistik überhaupt als diejenige Gestalt der Philosophie zu betrachten, welche im Kratylos dargestellt werden soll, wird sofort in Kürze näher bewiesen werden. Zuvor wollen wir noch — um sie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Ansicht nicht sehr

---

1) Im Wesentlichen ebenso (siehe die vorige Anmerk.) Brandis, welcher daselbst fortfährt: „der Dialog selber bezeichnet die etymologisirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. s. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentschieden, ob darunter blos Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophistik, oder vielmehr Sokratiker zu verstehen sind".

verschiedene Annahme setzen, diese nämlich, daß im Kratylos niemand anders habe dargestellt werden sollen, als Kratylos selbst; Kratylos nämlich nicht mehr als strenger Bekenner der Philosophie des Ephesiers, sondern bereits wie ihn die aristotelische Metaphysik schildert, als einen der zuletzt über Heraklit hinausging und das heraklitische Princip des objectiven und absoluten Wissens dahin entwickelte, daß gar nichts ausgesagt, sondern nur mit dem Finger gezeigt werden könne und es eine Wissenschaft von dem Seienden überhaupt nicht gebe; Kratylos also als Repräsentant derjenigen von Heraklit ausgegangenen Richtung, welche bereits die strenge Objectivität des heraklitischen Systems in Negation und Scepticismus aufgelöst hat [1]) und den Uebergang zu Protagoras und der Sophistik bildet.

Allein der Kratylos des platonischen Dialogs kann weder der Repräsentant des Protagoras und seiner Anhänger, noch der jener Uebergangsrichtung sein. Denn der Kratylos des Dialogs erscheint von Anfang seines Auftretens bis zu Ende desselben als ein ganz strenger Heraklitiker, der noch durchaus auf dem Boden der objectiven Anschauung des Ephesiers steht und sich in nichts von seinem Meister unterscheidet. Selbst äußerlich ist angedeutet, daß es noch nicht der Kratylos ist, welcher zuletzt, wie die Metaphysik sagt (*τὸ τελευταῖον*), also doch schon gegen Ende oder Mitte seiner philosophischen Laufbahn hin, jene negative und auflösende Consequenz gezogen hat. Denn von dem Kratylos des Dialoges sagt uns Sokrates selbst (p. 440. D.): „Denke nur wacker und tüchtig nach und laß Dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn Du bist noch jung und hast noch Zeit", schildert ihn also offenbar noch als in der ersten Periode seiner philosophischen Laufbahn stehend.

Von ganz anderem Gewichte aber noch als diese Notiz ist die immense Verschiedenheit, ja der diametrale Gegensatz des Gedankenstandpunktes, welcher noch zwischen dem Kratylos des Dialoges und jener späteren Richtung desselben stattfindet. Die Consequenz, welche jene Heraklitiker, jene „angeblichen Heraklitiker", wie sie die Metaphysik vorsichtig und richtig nennt (*ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν*) aus dem Systeme Heraklit's zogen, war die, daß sie sagten: von dem sich in allen Theilen durchaus Umwandelnden — und in dieser Bewegung sei eben die ganze Natur begriffen — könne gar nichts Wahres ausgesagt werden (*περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλοντος οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν*), und keine Wissenschaft davon sei möglich (*καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης*).

---

1) Siehe über diesen Uebergang und den Unterschied von Heraklit oben p. 361 und 371 p. 316 sq. Bd. I. p. 294 sqq. p. 64 sq.

Dies, was wirklich eine dialectische Consequenz des heraklitischen Gedankens bildet, giebt uns die Metaphysik beidemale (I. p. 20. u. III. p. 79. ed. Brand.) als den Standpunkt jener sogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptsächlichsten und am weitesten gehenden Vertreter. Welcher Unterschied aber, welcher Gegensatz zwischen diesem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier ist seine Gesinnung noch wie die Heraklit's selbst — und wie bei diesem, unbeschadet des Dogma's vom Flusse — eine streng objective. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an sich selbst und ein Objectives sei[1]); er glaubt, daß das Schöne immer das ist, was es ist; er glaubt an ein wahres Wesen der Dinge, welches sich in den Worten offenbare; er glaubt an eine objective und absolute Erkenntniß der Dinge und hält die Worte für den sichern Weg dazu. Ja, was am schlagendsten ist, hier widerlegt ihn Sokrates eben durch jene Consequenz, welche die sogenannten Heraklitiker und Kratylos später selbst zogen. Sokrates drängt ihn selbst auf diese Consequenz als auf etwas, was aus seinem Gedanken nothwendig folge und doch unmöglich wahr sei, hin, und Kratylos, statt sich nun dieser Consequenz als seiner eigenen Meinung zu bemächtigen, läßt sich dies als eine Widerlegung seiner gefallen.

Sokrates sagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beispiel des Objectiven überhaupt gesetzt ist) uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur, daß es jenes ist, und dann, daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht nothwendig, indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?" Und Kratylos, statt zu antworten: „Aber, Du Guter, das ist ja eben meine eigentlichste Meinung von der Natur der Dinge ꝛc.", — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen — weiß nichts zu erwidern, als „Nothwendig"; d. h. er sehe ein, dieser Consequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein Anderes und Verschiedenes, so daß gar nicht erkannt

---

1) ib. p. 439. D. Socr.: „— — *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτως ἢ μή*"; Krat.: „*Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες εἶναι*". Socr.: „— — *ἀλλ' αὐτό, φώμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν, οἷόν ἐστιν*; Kratyl.: „*Ἀνάγκη*".

werden könnte, wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniß aber erkennt, was sie erkennt, unter gar keiner Beschaffenheit" [1]). Sokrates entwickelt also, zum Zweck der Ueberführung, fast bis auf die Worte ganz dieselbe dialectische Consequenz, welche die Heraklitiker der Metaphysik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylos, statt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, siehst Du denn nicht, daß Du ja zu meiner Widerlegung nur Das entwickelst, was ich selbst schon immer auseinandergesetzt und weshalb ich gesagt habe, daß es keine Wahrheit und Wissenschaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgesagt, sondern höchstens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade träfe", läßt sich diese Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und gesteht zu, ad absurdum gebracht zu sein, indem er nur zu antworten weiß: „Es ist, wie Du sagst", und das Gespräch damit seinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylos dieser Argumentation keine Wendung mehr entgegenzusetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieser Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objectiven eins ist. Aber freilich mußte er sich auch durch diese Consequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerseits ein wahres Wesen der Dinge gebe, und die Namen dies darstellen, andererseits, daß es ebenso eine objective Erkenntniß der Dinge gebe, und diese eben darin bestände, die Namen als ihr geoffenbartes Wesen zu verstehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antithese Eines Satzes zusammenzudrängen, — wie soll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgesagt werden und deshalb sogar die Worte und das Sprechen selbst perhorrescirte, zu gleicher Zeit der Meinung gewesen sein, daß die Worte das wahre Wesen der Dinge lehren und darstellen?

Dies wäre der Widerspruch in sich selbst und bis zur totalsten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylos des Dialoges vertritt also durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphysik schildert und zu denen er in einer späteren Periode seines Lebens als die ist, in der ihn der Dialog auffaßt, sich selbst bekannte.

---

1) ib. p. 440. A. Sscr.: „*Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖον γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δή που οὐδεμία γιγνώσκει, ὁ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.*

Aber in allem Bisherigen liegt bereits ebenso der Nachweis, daß Kratylos noch weit weniger gar den Protagoras oder dessen Anhänger repräsentiren kann. Des Protagoras, gleichfalls aus der physisch-logischen Theorie Heraklit's als seiner Grundlage abgeleitetes Princip[1]) ist es, daß überhaupt nichts Objectives ist, daß vielmehr alles Beliebige, was Einem scheint, auch für ihn sei. Dies Selbstsetzen des Subjects ist die einzige Wahrheit der Dinge, welche an sich selbst nichts Objectives mehr behalten haben, sondern zur gleichgültigen Fläche geworden sind, auf die das Subject willkürlich und beliebig seine Charaktere gräbt. Es ist oben nach verschiedenen Seiten hin gezeigt worden, wie und durch welche dialectische Nothwendigkeit sich dieser Gedanke aus dem heraklitischen System, zumal auch gerade aus Heraklit's Auffassung der Sprache als der Wahrheit der Dinge, entwickeln mußte, aber es würde ein gänzliches Verkennen der Natur des Gedankens überhaupt in sich schließen, wenn man deshalb jenes Princip des Protagoras für identisch mit jenem speculativen Princip von den Namen als dem Wesen der Dinge halten und nicht vielmehr sein unmittelbares dialectisches Gegentheil darin erblicken wollte.

Wollte Protagoras oder seine Anhänger selbständig über das Wesen und den Ursprung der Sprache nachsinnen, so hätte er im Gegentheile seinem Principe zufolge nur die andere im Kratylos bekämpfte Ansicht produciren können, daß die Namen der Dinge durch willkürliche Verabredung entstanden seien, und ursprünglich ein Jedes ebensogut auch anders hätte benannt werden können (denn diese Auffassung entspricht genau jenem Princip, daß Alles so sei, wie es einem scheine[2]), nicht aber, daß die Namen die objective Offenbarung eines — von ihm gerade geleugneten — objectiven Wesens der Dinge seien. Fand dagegen Protagoras dieses speculative und objective Princip für die Sprache irgendwo vor, so

1) Vgl. oben p. 361 und 371.

2) Dies sagt auch Platon selbst mit dürren Worten. Denn als Hermogenes sagt „Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe und Du wieder mit einem andern den Du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat" ꝛc., so antwortet ihm Sokrates: „Wohlan, laß uns sehen, Hermogenes, ob es auch mit dem Dinge Dir sich ebenso zu verhalten scheint (*πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται κτλ.*), daß sie für Jeden ein besonderes Sein und Wesen haben, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maaß aller Dinge; daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind und wiederum wie Dir, so auch für Dich"?

konnte er den Gebrauch, den, wie wir sehen werden, Heraklit selbst davon schon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologisirende und dialectische Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweisen und in eine unheilbare Verwirrung zu stürzen, aber jenes Princip selbst erdenken oder auch nur sich zu ihm in seiner objectiven Gestalt bekennen, — das konnte er nicht[1]).

Ganz sinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darstellung des Protagoras und seiner Anhänger zu vermuthen, wenn man sich die Aeußerungen des Kratylos im Näheren ansieht. Kratylos stellt das Princip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, verstehe auch die Dinge". Und zwar stützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darstellung und Offenbarung der Natur der Dinge selbst (*δηλῶμα πραγμάτων* und p. 429. C. *ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*) seien. Nach Protagoras aber gab es gar kein solches objectives und allgemeines Wesen der Dinge, sondern was Jedes Einem zu sein schien, das war es ihm auch. Und, was ebensowenig zu übersehen ist, dies „Scheinen" war ebensowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für Alle Gleiches, sondern die Dinge entstanden und wurden ihm für einen Jeden besonders[2]), so daß nach diesem Principe die Dinge, wie sie Jedem andere waren, auch für Jeden andere und besondere Namen hätten führen können und müssen.

Kratylos ferner weigert sich anzuerkennen, daß es einen falschen Namen überhaupt nur gebe, selbst wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib" angerufen würde ꝛc. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte thun müssen, in des Protagoras Weise, daß auch diese Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem sie in seiner besondern Wahrnehmung entstehe, weil nichts Gegenständliches für sich selbst Bestimmtheit habe, sondern sie erst durch das Zusammentreffen mit dem bestimmenden Subject empfängt, — sondern er vertheidigt dies in einer dem Principe des Protagoras ganz entgegengesetzten Richtung, indem er den Irrthum ganz in das besondere Subject verlegt, das Objective aber, die Namen und Worte, in sich selbst frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene fast bis zur Starrheit objective und verächtlich-wegwerfende absolute Manier Heraklit's erinnernden

1) Stallbaum gesteht auch ein, daß seine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermuthung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

2) Plat. Theaet. p. 153. E. u. 154. A. u. ib. p. 166; siehe oben p. 316 sq.

Art einem solchen Manne sogar dies abspricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430. A.). „Ich aber würde sagen, daß ein Solcher töne, vergeblich sich selbst bewegend, wie wenn Einer ein erzenes Geräthes schlagend bewegte (*φοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltslos) *αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥςπερ ἄν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας*)". Die Rede, wenn sie aufhört, das objective und wahre Wesen der Dinge auszudrücken, ist ihm gar nicht mehr Sprache, sie ist ihm nur noch Schall und Geräusch, inhaltsloses Tönen. Daher kommt er auch noch weit später, in der That bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433. D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu streiten, denn nicht gefällt es mir zu sagen, es sei etwas der Name eines Dinges, er sei aber nicht recht abgefaßt". Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der selbst manche Gedankenverwechselungen in seinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entscheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntniß ihres Wesens festgesetzt hätten, es also auch noch einen schönern und ursprünglicheren Weg zu dem Wesen, als den durch das Bild desselben führenden geben müsse, und zweitens, daß die Worte sich unter sich selbst zu widersprechen und auch die Ruhe auszudrücken mindestens scheinen könnten und es deshalb auch einen sichereren Weg geben müsse, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch sich jene Annahme, als sei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon sich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylos in demselben auftritt, hinreichendes findet, sei nur noch Eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf die Consequenz hindrängt, wie denn die ersten Wortbildner das Wesen der Dinge kennend die Namen derselben hätten festsetzen können, wenn es doch keinen andern Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylos (p. 438. C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrste Rede hierüber ist, o Sokrates, daß es eine größere Kraft als eine menschliche ist, welche den Dingen die ersten Namen festgesetzt hat, so daß sie nothwendig auch richtig sein müssen". Dies ist eine Antwort ganz im Geiste des Ephesiers [1]), dem ohnehin ein subjectiver Ursprung der

1) Wie auch diese unbestimmte Weise, in der sich Kratylos darüber ausspricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν*" statt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erst Sokrates thut, nicht unbezeichnend ist für Heraklit, dem auch die Welt „weder Götter noch Menschen" schufen und dessen *λόγος* ebenso weder mit Göttern noch Menschen zu identificiren ist, weil seiner reinen Allgemeinheit und unpersönlichen Negativität auch an den Göttern das Wesen der Subjectivität

Menschen nicht angemessen sein, den Namen (der Dinge) sich und seine Seele anvertrauend, sich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf sie und auf Diejenigen, welche sie festgesetzt haben, seiner Sache so sicher und gewiß zu sein, als wisse man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα*) und von sich und dem Seienden geringe zu denken, als gebe es nichts Gesundes daran, sondern als fließe Alles wie Töpferwaare, und zu meinen, daß gerade wie Menschen, die am Flusse leiden, sich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden". —

Hier also sagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß Derjenige, dem das Dogma von den Namen und Derjenige, dem das Dogma von dem Fließen zukomme, ein und dieselbe Person sei, — also Niemand anders, als Herakleitos, den er selbst dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er schildert ihn auch in dem *διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα*, hierin auf jene felsenfeste und absolute, fast an Dünkel grenzende und charakteristische Manier Heraklit's anspielend, wie wir schon Bd. I. p. 86. p. 303 sq. von dieser Stelle ausführlicher nachgewiesen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf sowie auf ein Dictum des Ephesiers enthalten ist. Und der Gegensatz und Widerspruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derselbe einerseits etwas Festes und Zuverläßiges zu wissen glaube und von der andern Seite eine so geringe Meinung von sich selbst und allem Andern habe, ist in der That in der Stelle vorhanden. Nur daß dieser Gegensatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Aenderung des Textes beseitigt werden darf, sondern er ist eben der eigene, ihm von Platon in dieser Schilderung fein genug als Widerspruch vorgeworfene Charakter Heraklit's, der ja gerade (siehe Bd. I. p. 301) als „etwas Großes und Heiliges" (*ὡς μέγα τι καὶ σέμνον*) lehrte, daß er selbst nicht sei.

Und Kratylos antwortet auf diese letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung desselben, selbst weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt". Kratylos bekennt sich also selbst dazu, sich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, sondern gerade nur auf den Ephesier selbst, ein strenger Anhänger desselben zu sein und dessen Ansicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben ist, sowohl

das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntniß, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge[1]). Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Structur des Satzes zeigt, als Einem Subjecte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntniß, nennt, Ansichten, die sich eben zur einander verhalten, wie Inhalt und Form[2]); eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht blos auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Axe des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntniß nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der That, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so nothwendige Consequenz, wie in dem des Ephesiers? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (μίμημα) der Dinge sein, und zwar nicht des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen

1) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

2) Ansichten, die eben deshalb nur Eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugiebt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zu einandergehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.

(s. Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Anm. Bd. II. p. 119), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich stets übersehenes, aber sich durch das gesammte System des Ephesiers hindurchziehendes Hauptdogma desselben war; wir haben ferner nachgewiesen, wie gerade auch Platon dieses Dogma als einen Principalpunkt bei dem Ephesier aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (s. oben p. 216, 3. p. 224, 2.). Die Welt selbst ist nach diesem Systeme eine Nachahmung und Abbild Gottes und seiner in steter Identität mit sich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unadäquaten Elemente des sinnlichen Seins, innerhalb dessen die Momente in realen Unterschied auseinandertreten. Das Universum ist ein Makrokosmus, der wieder innerhalb seiner selbst von jeder Existenz mikrokosmisch nachgeahmt und wiedergespiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μίκρα, μίκρα πρὸς μεγάλα*[1]), wie uns der Heraklitiker (oben p. 216, 3.) sagte. Tag und Nacht sind die Nachahmung von Sommer und Winter, diese die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Der Proceß des individuellen Lebens selbst, sogar der Wechsel der Zustände von Schlafen und Wachen (siehe § 30.) sind nur im Individuum vorgehende mikrokosmische Nachahmungen jener die gesammte Welt unausgesetzt schaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo stände also die Auffassung auch der großartigeren menschlichen Productionen und Künste — und speciell der Sprache — als Nachahmung des Wesens der Dinge und des sie durchdringenden Logos in einem organischeren Zusammenhange als in dem System des Ephesiers?

Und in der That ist uns ja auch noch diese Auffassung der menschlichen Künste mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640. Kuehn.: *τέχνησιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.* Also auch die Künste, deren die Menschen

---

1) Die vielleicht nicht unverderbte Stelle kommt bei dem Verfasser bei Gelegenheit seiner Construction des organischen Körpers vor und lautet im Zusammenhang: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα*, p. 638. ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organischen Körper ist natürlich nur eine — echt heraklitische — Anwendung eines Satzes, der nach dem Ephesier wie nach der Ausführung desselben Heraklitikers auch in allen andern Gebieten seine Bewährung findet.

sich bedienen, sind der menschlichen Natur selbst analog, sind Nachahmungen dieser objectiven Natur und des Göttlichen in ihr — sind eben darum Künste, insofern sie dies sind. Aber die Menschen selbst haben von dieser Analogie, die sie ausüben und nach deren Gesetz sie verfahren, keine Wissenschaft. Unbewußt ahmen sie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Nothwendigkeit" (*θεία ἀνάγκη*), durch welche nach der heraklitischen Theorie die Menschen, wie uns derselbe Heraklitiker sagt, Alles vollbringen, was sie wollen und nicht wollen [1]), oder vermöge des „göttlichen Logos" in uns [2]), durch den, wie uns Sextus von Heraklit selbst berichtet, wir Alles denken und Alles vollbringen (Sextus Emp. adv. Math. VII. 133.: — *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν*).

Steht aber dieses heraklitische Dogma einmal unbestreitbar fest — und es steht umsomehr fest, als der Ephesier selbst, wie wir sahen, die Heilkunst als Nachahmung des kosmischen Processes und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — so erscheint die von Plato im Kratylos dargestellte Theorie

---

1) Hippocrates de diaet. I. p. 633. K.: *καὶ ἃ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι καὶ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται.*

2) Sollte es erst noch erforderlich sein, Worte zu verlieren über den Kranz der Heraklit gebührt, dafür, daß er zuerst diese in der Sprache waltende Nothwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geistesrichtung, welche das Objective in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Gesellschaft, so auch die Sprache als Product von Vertrag und Uebereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objective Nothwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darstellung des Wesens der Dinge zu sein, erfaßte, hierdurch die Grundlage zu aller wissenschaftlichen Spracherkenntniß überhaupt gelegt. „Ueberall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt, selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Richtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophirt werden kann, werde zuerst anerkannt, daß sie nach nothwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist". (Boeckh, von dem Uebergange der Buchstaben ineinander, in Creuzer's und Daub's Studien T. IV. p. 359).

Ja, wie gering sind nicht — im Vergleich mit den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften — die Fortschritte, welche die Sprachwissenschaft seit Heraklit und dem platonischen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts ist tiefer wahr als der Ausruf Boeckh's in jenem trefflichen

der Sprache nur als eine ebenso großartige wie fast unausbleibliche und von der Kraft der Nothwendigkeit begleitete Consequenz dieses Dogmas. Worin aber diese Nachahmung des Wesens der Dinge in den Namen derselben besteht, das haben wir zum Theil schon oben gesehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen sinnlichen Seins herausgerissen und ihrer innern Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenso seiende wie nichtseiende gesetzt sind — theils werden wir noch weiter unten näher sich ergeben sehen, wie nach Heraklit auch im Einzelnen die Wahrheit der Dinge, identisch mit ihrem Gegentheil zu sein, in den Benennungen derselben hervortritt.

Ist es also erwiesen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatische Theorie des Ephesiers vertritt, so gewinnt selbstredend der ganze Dialog schon eine ganz andere Uebereinstimmung und innere Einheit, weil dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltsamkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß sie das objective Wesen der Dinge darstelle und offenbare, einem Antisthenes oder Protagoras und den Sophisten ihren Ursprung verdankt, zwangsweise der Satz Heraklit's vom Wesen der Dinge zu Grunde gelegt wird und so jeder, besonders Heraklit selbst, in einem Rüstzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich nicht zukommt und principiell nicht das seinige ist. Nach der Auffassung dagegen, die sich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollständige Harmonie vor. Beide Theorieen, mit welchen sich der Dialog beschäftigt, bilden nur Ein zusammengehöriges Ganze, zu dem sie sich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem sie das Wesen der Dinge als fließend darstellen soll, nur dasselbe Dogma imputirt, welches in der That nach dem Erfinder jener Ansicht von der Objectivität der Sprache den Dingen zukam und somit nach seiner eigenen speculativen Sprachtheorie auch der Sprache zu-

---

Aufsatz p. 367: „Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller Wahrheit und des gesammten Universums; und wiederum wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöst wäre, so würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philosophie offen liegen. Wie die Welt in der Menschennatur, so ist die Menschennatur in der Sprache abgespiegelt und gleichsam verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre, als Erkenntniß der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie ein tiefsinniger Mann sie genannt hat, die Dynamik des Geisterreichs; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der Geschichte und des menschlichen Organismus, als eine vollendete Sprachlehre haben".

kommen mußte. Heraklit wird andrerseits — z. B. in den Wortbeispielen, welche die Anschauung der Ruhe als den Namen zu Grunde liegend beweisen sollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu thun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, sondern er wird durch eine Methode überführt, die wesentlich die seinige ist, durch das Dogma vom Erkennen, das er selbst aufgestellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unserer Entwickelung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Ansicht man auch sei, immer ein Heraklitiker ist und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Flusse huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als *τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι*, als „unter dem Größten das Größeste" bezeichnet? (ib. p. 427. E. p. 186. St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverständliche Willkür Platon's erscheinen, einen Heraklitiker so sprechen zu lassen von einer Theorie, die dem System seines Meisters fremd war und die mit den andern Ansichten, zu denen sich Kratylos im Dialoge selbst bekennt, in keiner Verbindung zu stehen schien. — Uns hat sich dagegen in der That ergeben, wie jene speculative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philosophie des Ephesiers bildet, jenen geistigen Gipfelpunkt, auf welchem sie sofort in die Philosophie der Idee umschlagen muß, und nur dieses objective Sachverhältniß — statt unbegreiflicher Willkür — ist es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergiebt sich nur aus unserer vorstehenden Totalentwickelung sowohl der heraklitischen Philosophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verständniß eines Punktes in diesem Dialoge, welcher in demselben von principieller Wichtigkeit ist und dennoch bisher absolut dunkel und unverstanden, resp. mißverstanden bleiben mußte. — Es ist das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geistige Grundlage der daselbst dargestellten Theorie der Sprache bildende Anschauung von der Identität zwischen Gesetz und Namen, zwischen Gesetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verständniß dieser Anschauung ist ein wirkliches Verständniß des Kratylos und seiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem selbst wo er ein Problem nicht zu lösen wußte, doch wenigstens das Problem selbst fast niemals entging, hat die principielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieses Punktes nicht übersehen können, wenn er denselben dann auch in ganz verfehlter Weise zu erklären sucht. Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als

eine der geistigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz und Gesetzgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden". Wenn aber Schleiermacher diese Anschauung dadurch erklären will, daß „wie Hermogenes sagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen sei, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns", so dürfte dies leicht der größeste und unbegreiflichste Irrthum sein, in den dieser große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platonischen Dialoges verfallen ist. Es braucht aber glücklicherweise nicht einmal zur Widerlegung dieses Irrthums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Gesetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrthum ergiebt sich auch ohnedies ganz äußerlich und positiv. Denn wäre das, was Schleiermacher sagt, die innere Wurzel jener Anschauung von der Identität von Gesetz und Wort, Gesetzgeber und Wortbildner, so müßte ja dann diese Anschauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylos sein, welcher ja eben die Ansicht vertritt, daß die Namen nicht θέσει, sondern φύσει seien. Statt dessen ist diese Identität von Wort und Gesetz aber gerade die Anschauung des Kratylos, der sie gleich bei seinem Auftreten als die seiner Theorie eigenthümliche Ansicht selbständig ausspricht, ohne etwa irgendwie durch die Dialectik des Sokrates darauf hingezwungen zu sein, s. Cratyl. p. 428. E. Sokr.: „Also der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) gesprochen?" Kratyl.: „Ja wohl". Sokr.: „Wollen wir nun sagen, daß auch dies eine Kunst sei und es Werkmeister derselben gebe?" Kratyl.: „Gewiß". Sokr.: „Und welche?" Kratyl.: „Die Du ja auch im Anfang genannt hast, die Gesetzgeber". Auch ist Kratylos in der That ganz ein- und derselben Meinung über die Gesetze, wie über die Namen. Er prädicirt von beiden nur ganz dasselbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die andern falsch seien können, so giebt er dies auch von den Gesetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeistern gesteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuser schöner, die andern schlechter machen. Als aber Sokrates weiter frägt (ib. p. 429): „Aber nun die Gesetzgeber, fertigen diese ihre Werke nicht auch die Einen schöner, die Anderen schlechter?"

antwortet Kratylos: „Das scheint mir nicht mehr so". Sokr.: „Scheinen Dir denn nicht von den Gesetzen die einen besser, die andern schlechter zu sein?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Also auch von den Namen, wie es scheint, meinst Du wohl nicht, daß die Einen schlechter, die Andern besser sind?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Alle Namen also sind richtig?" Krat.: „Alle, die wirklich Namen sind". Von Gesetzen wie Namen hat also Kratylos dieselbe Anschauung, daß sie durch eine gleiche innere Nothwendigkeit sind, was sie sind; und wie er von den schlechten das Wesen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß sie überhaupt Namen zu nennen sind, so würde er den schlechten Gesetzen gleichfalls diese Qualification bestreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385. A. ursprünglich von der Ansicht aus, daß ein Einzelner so gut, wie der Staat Alles beliebig benennen könne und erst durch eine lange Beweisführung (p. 387—388. E.) zwingt ihm — der selbst da noch auf die Frage: wessen Werk die Namen seien und wer sie uns überliefert, antwortet: „er wisse es nicht" — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Gesetzgeber ist, welcher die Worte eingeführt hat.) Da also gerade Kratylos, der Träger von der Ansicht der an und für sich seienden Nothwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieser Anschauung von der Identität von Gesetz und Namen, Gesetzgeber und Wortbildner ist, so ist die Schleiermacher'sche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Gesetze im hellenischen Geiste ausgehende Erklärung ebenso unzulässig als falsch und es würde jene Analogie auch nach der Schleiermacher'schen Erklärung ebenso befremdlich, so „dunkel und wunderlich" bleiben, wie er sie selbst bezeichnet, als wie vor derselben. — Aber nach unseren vorstehenden Entwickelungen muß sich diese Dunkelheit längst in durchsichtigste Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene begriffliche Identität (denn so und nicht blos Analogie ist es zu nennen) zwischen Wort, Name und Gesetz nach jeder Seite hin eine principielle Anschauung der heraklitischen Philosophie und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutsamkeit in derselben ist. Wir haben gezeigt, Bd. I. p. 363 sqq., wie Herakleitos schon in der Zendreligion die religiöse Anschauung dieser Identität vorfindet, wie daselbst das von Ormuzd fort und fort gesprochene Wort, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmische Lebensgesetz ist, wie Ormuzd's Name identisch ist mit diesem wirkenden Gesetz und Wort, wie die Verkörperung dieses Wortes selbst als „Zendavesta" oder „lebendiges Wort" wieder eins ist mit dem religiösen Gesetze der Perser. Wir haben gezeigt (§ 35.), wie Heraklit diese religiöse An-

schauung auf das höchste vergeistigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er sein absolutes Princip als weltbildendes Wort, λόγος, und Name (ὄνομα) bezeichnet, und λόγος und νόμος (Wort und Gesetz) bei ihm identisch sind (s. oben p. 366, 1.). Wenn die Bezeichnung des heraklitischen Absoluten durch „Gesetz" keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Gesetz" ist eben ein solches rein Allgemeine, welches in allen Fällen der sinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, sich somit durch sie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenso über alle diese Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erschöpft und in seiner reinen Allgemeinheit zum sinnlichen Dasein geworden zu sein, d. h. also, es ist gerade ganz dasselbe, was den Gedankeninhalt des heraklitischen Absoluten bildet — so hat sich jetzt in der Explication seines Dogma's über die Namen der Dinge auch Seitens dieser der letzte geistige Grund jener Identität von Namen, Wort und Gesetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat sich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die absolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil sie vom einzelnen Sein und seiner sinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorieen, weil sie realisirte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. also, weil sie ihm begrifflich ganz dasselbe sind, was Gesetz. Die Namen sind ihm Gesetze des Seins, sie sind ihm das Gemeinsame der Dinge, wie ihm die Gesetze das „Gemeinsame Aller" sind. Ja, was wir soeben als nothwendige Folge von Heraklit's Anschauung entwickelten, — mit denselben Worten finden wir es noch ausgesprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I. p. 163 sqq. über das Verhältniß des Hippokrates zu Heraklit Vorgetragene, was hier eine neue Bestätigung empfängt) de arte p. 7. Kuehn.: „τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα", „die Namen sind die Gesetze der Natur". Denn Gesetze wie Namen sind beide dem Ephesier (wie auch für die Gesetze die Ethik noch bestätigen wird) gleichmäßig nur Producte und Realisationen des Allgemeinen, sie sind ihm beide das erreichte, vom Makel der sinnlichen Wirklichkeit befreite rein allgemeine ideelle Sein. — Dies der innere Grund jener Analogie zwischen Namen und Gesetze, Wortbildner und Gesetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderlich erscheinen kann, sondern eine Fundamentalanschauung und eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Ephesiers bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage seiner Theorie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen, eine so große Uebereinstimmung unter sich gewährenden Beweisen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, der

nämlich, daß sich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen Resten Heraklit's mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen lasse. Dieser Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zusammenhangs wegen hier noch die Resultate kurz erörtert werden, welche sich aus unserer Auffassung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in seinen Dialogen der Philosophie des Ephesiers überhaupt einräumt, d. h. mit andern Worten für das Verhältniß des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon selbst zu einander ergeben.

---

§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theaetetos. Herakleitos und Platon.

Der Kratylos und der Theaetet sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklit's beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß, ihr zufolge, Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Ephesier's rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetos faßt er sie auch nicht für sich und in der objectiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Ephesier's hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig geklagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was blos dem Protagoras zukomme.

Im Kratylos aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den heraklitischen Sophisten oder irgend welchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogma's vom Fließen selbst wird weder ehe Kratylos auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylos nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in Bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Consequenz. So daß hiernach im Kratylos noch weniger als im Theaetetos die Philosophie des Ephesiers als dialectisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platon's zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Allein nach allen unsern bisherigen Resultaten verbreitet sich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über diese Frage.

In Heraklit sind, wie wir wiederholt auseinandergesetzt und nachgewiesen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die sich mit dialectischer Nothwendigkeit forttreiben und zu entschieden entgegengesetzten Richtungen entwickeln müssen.

Das eine Moment ist — um dies in Kürze zusammenzufassen, wofür wir aber auf unsere früheren näheren Entwickelungen verweisen müssen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtsein ist, in welchen sich, wie wir im Anfang (s. Bd. I. p. 35. vgl. das. p. 50 u. 288) sagten, die eine Seite der heraklitischen Philosophie im Gegensatz zur eleatischen zusammenfassen läßt, oder mit andern Worten: die Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, insofern sich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Instanz sich an der entgegengesetzten aufgelöst hat, daß Alles ebenso ist wie nicht ist, und nicht ist wie ist, Alles somit falsch und ebensogut Alles auch wahr geworden ist, jede Bestimmtheit folglich sich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Bestimmens, das gleichmäßig so und so bestimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit andern Worten: dies eine Moment ist die heraklitische Idee des absoluten Werdens, des absoluten Processes insofern derselbe eben nur perennirendes Umschlagen des Sein in Nichtsein ist. Hieraus entwickeln sich sofort nothwendig in derselben Richtung hin zwei Consequenzen. Zuerst, da das Sein auf dieser rastlosen, selbst im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennirend in das Nicht umschlägt, die Consequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgesagt werden könne, d. h. die Consequenz, welche die unmittelbaren heraklitischen Sophisten, der Kratylos der aristotelischen Metaphysik, zogen. Ferner aber, indem dieser Satz festgehalten wird und hierzu nur noch die Besinnung auf das tritt, was gleichfalls schon im Vorigen enthalten ist, daß Alles ebensosehr sei wie nicht sei, alles Beliebige ebensosehr wahr als falsch sei, hat sich hiermit durch dieses gleichzeitige und sich aneinander gegenseitig aufhebende Sein und Nichtsein, durch diese gleichzeitige und sich so gegenseitig aneinander auflösende Wahrheit und Falschheit eben die Bestimmung ergeben, daß Alles ebensogut wahr als falsch, d. h. daß das Objective überhaupt zur wahrheitslosen und indifferenten, jedes Eindrucks gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgesunken sei und die Wahrheit nur im Bestimmen selber und seiner Willkür liege, mit andern Worten der Satz: was Jedem scheint, das ist auch für ihn, welchen Protagoras somit in consequenter Weise aus der heraklitischen Philoso-

phie entwickelt. — Diese Richtung muß sich daher am liebsten und unmittelbarsten an das heraklitische Dogma vom Flusse — wie wir ja aus Platon wissen, daß dies in der That der Fall war — anschließen, weil in diesem Dogma am meisten und deutlichsten das rastlose perennirende Umschlagen vom Sein in Nichtsein ausgedrückt ist. Protagoras hat daher in Herakleitos und diesem Dogma desselben die physisch-metaphysische Grundlage seines Gedankens, aus welcher er nur die logischen Consequenzen dialectisch entwickelt.

Aber in Heraklit ist noch ein anderes Moment vorhanden, seine Idee des Allgemeinen. Heraklit ist nicht beim Negativen stehen geblieben, seine Idee ist vielmehr ebenso schon bis zur selbst wieder positiv werdenden Negativität vollendet. Hat sich nämlich auch alles Sein in beständig kreisende Negation aufgelöst, so ist in der Totalität seiner Idee doch auch dies bloße Nichtsein schon aufgehoben. Die processirende Identität von Sein und Nichtsein ist selbst das Eine, was in Allem ist und Alles durchdringt, sie ist der Alles durchwaltende und schaffende λόγος, das absolute Princip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles Andere ist nur, insofern es an diesem alles durchwaltenden Principe Antheil hat. Dies Eine und Allgemeine ist also allein das Absolute und Wahre. Dies Allgemeine ist auch nicht blos formell innerlich oder an sich Allgemeines, es ist weder eine Bestimmtheit des Seins, wie das Element der ionischen Naturphilosophie, noch eine Bestimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräische Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abstraction, wie das eleatische Sein. Dies Allgemeine ist vielmehr auch bestimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder sinnlichen Existenz sowohl seiende als nichtseiende und über sie hinausgehende absolute Identität von Sein und Nichtsein; es ist somit bestimmt als — inneres Idealitätsgesetz zu einer Erscheinungswelt. Dieses ideelle Gesetz ist die reinere unsichtbare Harmonie, zu der sich die Erscheinungswelt nur als sichtbares Abbild verhält (s. Bd. I. p. 97 sqq. p. 122); es ist der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche λόγος; dieses Absolute ist das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es ist die wahrhafte Ruhe in jener Flucht der Erscheinungen („die Ruhe des Herakleitos in der Flucht" citirt Plotinos aus Heraklit, oben Bd. I. p. 132), eine Flucht, die rastlos und unaufhörlich kreisen muß, weil jede einzelne sinnliche Erscheinung jenes Absolute ebensosehr auch nicht verwirklicht, als sie nur durch ihren Antheil an ihm Dasein hat, das Absolute selbst somit nur in diesem ewig taumelnden Formenwechsel seine wirkliche Existenz hat. Diese Seite der heraklitischen Philosophie erreicht,

wie bereits früher gezeigt, ihre nothwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der speculativen Idee der Sprache, in der Anschauung der Namen als der Wahrheit der Dinge.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der Einzelheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheit derselben, wahre Vermittelung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das allgemeine Wesen jenes Formwechsels, die Kategorie jenes Gesetzes selbst ausdrückte, würde das erreichte Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Princip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der Flucht der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen Wechsel der Formen und der Aufgabe dieses Wechsels vorhandene, sondern das erreichte und zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des sinnlichen Daseins ist.

Der absolute Proceß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines übersinnlichen oder unsinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an sich schon zum Wesen der platonischen Ideen geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, faßt Platon den Ephesier in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objective Dialectik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der That seine objective Consequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platon hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren consequenteste Entwickelung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der That aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platon deutlich genug, was dem Herakleitos selbst, was nur jener Fortentwickelung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Herakleitos sagt ꝛc.“, Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies also nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagenden, des Ephesiers selbst, sondern nach der Consequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle [1]).

1) Siehe oben p. 360 und die Anm. daselbst.

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten stellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erst kann sich, wie uns scheint, ein wirkliches Verständniß und eine befriedigende Auffassung des Kratylos ergeben.

Jene zuerst aufgezeigte Seite Heraklit's im Theaetet besonders entwickelnd und auflösend, erfaßt Plato das objective Moment des Heraklit im Kratylos in seiner höchsten Vollendung — in der speculativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologisirende Gebrauch, den Heraklit selbst von diesem Princip gemacht hatte und der später nachgewiesen werden wird, hier aber einstweilen als bekannt vorausgesetzt werden muß, mußte freilich in den Kreisen des Protagoras und der Sophistik die überaus bereitwilligste Aufnahme und die übertreibendste Nachahmung gefunden haben. Konnten sie auch unmöglich das speculative Princip selbst von dem Wesen der Sprache sich zueignen, da sie dann ein Objectives überhaupt hätten annehmen müssen, konnten sie auch dies Princip höchstens wieder, wenn sie sich schon darauf einlassen wollten, dahinein umbiegen, es zeige sich in der (wie wir sehen werden, schon von Heraklit hervorgehobenen) Gegensätzlichkeit der in Einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengesetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologischen Ableitung desselben zukämen, nur dieselbe indifferente Unbestimmtheit der Sprache, wie alles Objectiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjectes jede ihm beliebige, noch so widersprechende Bestimmtheit den Worten wie den Dingen aufzudrücken und zu ertheilen, — so konnten sie doch jedenfalls jene etymologisirende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieselbe das erwünschteste und geeignetste Instrument sein, um nun auch durch sprachliche Spitzfindigkeit alle festen Vorstellungen vollends durcheinanderzuwerfen und in die haltloseste und gräulichste Verwirrung zu stürzen, alles Beliebige bald entstehen und bald wieder verschwinden zu lassen, bald zu beweisen und bald zu widerlegen, und so durch die wirbelnde Musik dieses Instrumentes Gedanken und Dinge in den tollsten Sanct-Veitstanz hineinzujagen.

Diese Manier wird in der ersten Hälfte des Kratylos ironisch dargestellt, so lange sich das Gespräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ernsten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Untersuchung bestimmt wird, geht Sokrates sogleich in die komödirende Darstellung jenes tollen sophistischen Etymologisirens über, mächtig rauscht der Spott von seinen Lippen, und Eutyphron, nicht aber

Kratyles, scheint vielleicht ein Solcher zu sein, der die Bestimmung hat, den Protagoras und die heraklitischen Sophisten zu repräsentiren. Daß hin und wieder ein ernsterer Zug mit einläuft, kann diesem vorherrschend ironischen Charakter des ersten Theils keinen Abbruch thun, ebensowenig wie der Umstand, daß unter den Etymologieen offenbar auch solche vorhanden, welche theils auf wirklich heraklitischer Grundlage beruhen mögen, theils jedenfalls ihm und seinen Dictis ironisch nachgebildet sind[1]), wenn wir auch schwerlich, inwiefern überall Ersteres oder Letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterscheiden vermögen. So lange ergießt sich, einem Ungewitter gleich, dieser Etymologieenhagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes selbst ausruft, es komme ihm nun fast schon zu dicht auf einander, und Einhalt zu thun bittet.

Ebensowenig hebt es den komödischen Charakter dieses ersten Theils des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demselben zuletzt in ganz ernsthafter Weise dem theoretischen Grundsatze Heraklit's Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweist, wie in der physiologischen Qualität der Töne „der Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge" aufzusuchen sei, eine nähere Explication und Durchführung des heraklitischen Princips, die natürlich nicht im mindesten Herakleitos, sondern nur der hohen Intelligenz des Platon selbst zukommt und welche, wie bereits Schleiermacher, dessen Worte wir auch soeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefsinnigsten und Größten gehört, was jemals über die Sprache ausgesprochen worden ist"[2]). — Und mit Fug gehörte dies noch in den ersten Theil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Absolute, über das Wahre der Philosophie überhaupt, nachdachte, das Wahre der Sprache, der Grundzug dieses speciellen geistigen Gebietes aufgegangen[3]).

---

1) z. B. *ψεῦδος* Lüge, von *εὕδειν*, schlafen (siehe oben § 30.), *δόξα* von *διώξει, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι, ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα*; das *δίκαιον* von *τὸ διαΐον*, *θυμός* von *θύσις*, die Ableitung von Zeus und von *κόρος*, *ἀνδρεία* (offenbar ganz spöttische Nachbildung) aus *ἐναντία ῥοή* ꝛc. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des sich Hindurchziehens durch Alles, Heraklit selbst getroffen werden soll.

2) Vgl. Boeckh a. a. O. p. 372.

3) Platon's Ansicht hat schon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II. p. 314. ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiun-

Das Wesen der Dinge erkennen wollend, hatte er das Grundwesen der Sprache erkannt: Darstellung des Wesens zu sein. Allein er hatte den Irrthum begangen, das Wahre dieses speciellen Gebietes als das Wahre der Philosophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntniß zu setzen. Forderte dieses Letztere eine Auflösung, so forderte jene objective Erkenntniß vom allgemeinen Wesen der Sprache als solcher von dem speculativen Geiste Platons eine positive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und diese läßt ihr Plato eben in Demjenigen angedeihen, was er über die physiologische Qualität der Töne sagt, wodurch er zugleich den Umfang in seinen Umrissen bestimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Wesen durchführen und verwirklichen könne. Diese positive Anerkennung und nähere Ausführung des Wesens des speciellen Sprachgebiets konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erst mit Kratylos wahrhaft zu führende Untersuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Instanz als das Wahre schlechthin und nicht vielmehr blos, wie jede Kunst, als eine Darstellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus sich selbst zu erkennenden Wahren anzusehen sei. Es mußte daher diese positive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitischen Idee, insofern darin das specielle Wesen der Sprache wirklich erkannt ist und sie somit das speculative Princip der Sprachphilosophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die physiologische Untersuchung, durch welche Plato gleichsam wie beiläufig das specielle Wesen dieses Gebietes nachweist, mußte der philosophischen Untersuchung mit Kratylos über das Wesen der Dinge und der Erkenntniß vorhergehen und noch im ersten Theil des Dialoges erledigt werden. Aber diese physiologische Untersuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Uebergang von dem ironisch-scherzhaften Theile zu dem ernsthaften desselben. Denn kaum ist sie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieser Höhe des Ernstes erhoben, so tritt Kratylos auf, womit ein offenbarer Abschnitt im Dialog gegeben ist. Der Scherz ist verstummt; nun erst erhebt sich die Untersuchung auf ihre wahre Höhe, zur Discussion des allgemeinen Themas vom wahren Wesen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den ge-

---

tur, eumque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

waltigen Ernst, der von jetzt ab allein ihrem Gegenstand angemessen. Denn auch die sehr wenigen Wortbeispiele, welche im Verlauf des Gesprächs mit Kratylos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatische Vorstellungsweise führen könnten, sind jetzt nicht mehr scherzhaften und komödirenden Charakters; denn sie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratylos gesagt und haben somit kritischen Ernst. Daher kommt es auch, daß Platon sich jetzt mit so wenigen Beispielen begnügt. Zur kritischen Widerlegung war die geringste Anzahl hinreichend, zur komödirenden Darstellung dagegen eben jener Meerfluthsschwall von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratyl. p. 21), daß Platon ermüdet ist von der Fülle philologischen Scherzes, nur ungern zu seinem Gegenstande zurückkehrt und was noch zu sagen war, deshalb so leicht als möglich hingeworfen hat, — sondern eben dieser Gegenstand selbst und damit auch nothwendig der Charakter der Behandlungsweise hat sich geändert.

Dieser mit Unrecht übersehene unläugbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die physiologische Untersuchung, mit der Antheilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratylos am Gespräche, schon im Tone des Dialoges eintritt, kann bei der durchdachten Kunst platonischer Dialoge unmöglich zufällig sein, erlangt aber erst durch das eben Vorausgeschickte seine begriffliche Erklärung. Früher handelte es sich darum, den heraklitischen und zumal sophistischen Gebrauch des Etymologisirens ohne Unterschied zu parodiren. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine Verspottung jenes von den Sophisten bis zur höchsten Willkürlichkeit gesteigerten und — denn wo war die Grenze für solches Etymologisiren? — aller Abgeschmacktheit fähigen Wortverdrehens; jetzt handelt es sich darum, mit Kratylos, der als Repräsentant des Ephesiers selbst erscheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratylos, da ja ersterer bekanntlich von diesem in die Philosophie Heraklit's eingeweiht worden sein soll, den Anlaß nahe genug — die objective Seite der Philosophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon selbst ist und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen speculativen Gedankenbestimmung erfaßt, welche die höchste Vollendung der heraklitischen Philosophie ist, zu prüfen, und zu untersuchen, inwiefern damit das Wahre schlechthin und somit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es selbst somit verfehlt worden sei.

Zwar muß Kratylos seine Theilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm Alles aus der Seele gesprochen; er

muß sich somit gleichsam zu all den ironischen Etymologieen des Sokrates bekennen, nicht nur insofern Herakleitos selbst, sondern auch insofern die Sophistik darin verspottet wurde.

Allein auch dieses Bekenntniß, welches Kratylos ablegen muß, ist nicht ohne jene philosophische Gerechtigkeit, nach welcher Einer nicht blos verantwortlich ist für das, was er selbst gethan, sondern auch für das, was aus der consequenten Anwendung eines von ihm aufgestellten Princips und einer von ihm zuerst eingeführten Methode folgt und von Andern in dieser Weise vollbracht worden ist. Und läugnen läßt es sich nicht, daß Heraklit durch jene Methode der Erkenntniß, deren Princip er zuerst aufgestellt, und besonders auch durch die Anwendung, die er zuerst davon gemacht, wenn er auch selbst sich in gewissen Grenzen hielt und seine Wortdeutungen, mindestens soweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanschauung sind, doch dadurch, daß dies sein Etymologisiren ohne jedes feste grammatische Princip durch die bloße Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn geleitet wurde, Thür und Thor jedem beliebigen noch so willkürlichen Spielen mit Worten aufschloß und daher diese Art von Vaterschaft für das Treiben und Uebertreiben der Sophisten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterschaft nur diese theoretische ist, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretischen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologisirens davon, und er hat nicht nöthig, practisch die Marter auf sich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die sich der Dialog damit beschäftigt, sich alle diese Etymologien im Einzelnen vormachen zu lassen und sie eine nach der andern gut zu heißen. An diesen Lächerlichkeitspranger wird er nicht gestellt, ein Verfahren Platon's, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls seinen Grund haben müsse.

Kaum aber ist dieses Geständniß abgelegt, als die Untersuchung beginnt sich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, sich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein positives Resultat hat, insofern er gerade so weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich gesehen. Er sagt (Einl. p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hierher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniß der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniß zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon

eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten"[1]).

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platon's von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylos? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Theils des Gesprächs und bei den anscheinend weit geeigneteren Uebergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objective Bedeutung jenes speculativen heraklitischen Princips von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema des Kratylos könnte man ebensosehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältniß der Namen zu den Ideen, als auch Untersuchung über das Verhältniß Heraklit's zu Platon.

Die Discussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylos vom Etymologisiren ab und auf die principielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wiedergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem concret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylos zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen[2]). Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafteste Anerkennung des heraklitischen Princips

---

1) Vgl. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 492.

2) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindseil, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838. p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angiebt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichneten".

der Sprachphilosophie als solcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit desselben in den Worten aus: „Denn mir ist es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich der Aehnlichkeit nach gar zu dürftig ist und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte“ (p 435.).

Mit dieser Grenzbestimmung tritt auch die Auflösung ein. Umsonst sucht Kratylos Heraklit's Princip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitischen Gedanken, der größte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον*), daß die Worte das Wahre darstellen, sei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der Eine sie durchdringende Begriff in dem alle Namen übereinkämen, der Eine ihnen gleichsam zu Grunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων, ὡς πάντα κατὰ ταὐτὸν καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα*[1]). Auf doppelte Weise wird dies dialectisch aufgelöst. Sokrates zerreißt ihm diese Einheit, indem er ihr Beispiele von Etymologieen in entgegengesetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegen einander aufständen und die einen gegen die andern behaupteten, sie seien die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber falsch, dieser Streit geschlichtet werden solle, da ja nach heraklitischem Princip so wenig wie nach platonischem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei stehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nöthigt, es müsse ein anderes Objectives und Wortloses sein, welches das wahre Sein der Dinge feststelle.

Wie hier das Princip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge sind, nach der Seite seines Inhalts, so ist es bereits auch andrerseits in formeller Hinsicht, als Methode des Erkennens, durch eine mit dieser Dialectik künstlich verschlungene Auflösung über sich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargestellt hätten, sie als die Ersten, welche die Namen der Dinge bestimmten und keine vorfanden, einen andern, von den Worten

---

1) Ist hier auch die Sprache platonisch abstract, so ist es doch unschwer, den heraklitischen Gedanken durchzusehen, den wir nur in seine ihm eigenthümlichere Form gekleidet haben.

unabhängigen und ursprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen sind aber nicht blos auflösend, sie haben ebenso das Wahre und Positive bereits producirt und dies positive Resultat, das nichts anderes als die platonische Idee selbst schon ist, spricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objectiven Gedankeninhalt des heraklitischen Princips alle Gerechtigkeit widerfahren lassen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohlabgefaßte Worte müßten Demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich und Bilder der Gegenstände sein? Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichere Art zur Erkenntniß zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut verfertigt ist und dann auch das wahre Wesen selbst (*τὴν ἀληθείαν*), dessen Bild es war, oder aus dem wahren Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist"?

Mit andern Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil diese das von der sinnlichen Einzelheit der Dinge gereinigte allgemeine Sein derselben, weil sie also die erreichte und realisirte Allgemeinheit sind, so zeigt Platon gerade mit Festhaltung dieses heraklitischen Princips, daß die Namen eben nur die physiologische, durch das Organ des Sprechens vor sich gehende und darum wieder mit Sinnlichkeit behaftete[1]) — und zwar nicht nur einerseits mit der Sinnlichkeit des Lauts, sondern ebenso auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieser entsprechenden Sinnlichkeit der Vorstellung behaftete — Darstellung des rein Allgemeinen, also immerhin nur sinnliches Bild des wahren Wesens sind, und daß somit die eigene Wahrheit der Namen selbst ein über sie als sinnliche Darstellung hinausgehendes, selbst nicht mehr sinnlich seiendes und dennoch das wahre Wesen der Dinge wie der Namen in sich schließendes, beider Urbild ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — Idee ist.

---

1) Vgl. Plat. Theaet. p. 206. D. p. 266. St.: „Das Erste wäre dieses, daß man den Gedanken sichtbar macht (*ἐμφανῆ ποιεῖν*) durch die Stimme vermittelst der Worte und Namen, indem man seine Vorstellung wie in einen Spiegel oder in Wasser in die Ausströmung des Mundes hinein abbildet (*ὥςπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν*).

Das heraklitische Absolute ist mit einem Worte: das Bild der platonischen Idee.

Dies objective dialectische Verhältniß des heraklitischen zum platonischen Princip bildet die dem Kratylos zu Grunde liegende Dialectik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan ist somit, wie gezeigt, die Darstellung und Hinaushebung über sich selbst der objectiven Seite der heraklitischen Philosophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlassen bleibt, der es im Zusammenhang mit den weiteren Gestalten, zu denen es seine eigene Consequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchsten speculativen und unmittelbar über sich selbst hinausweisenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit stimmt, wie nunmehr gezeigt sein dürfte, Alles überein.

Es stimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Ansicht des Kratylos wie des Theaetetos unbegreiflich sein mußte, warum Platon den Herakleitos selbst zweimal und doch keinmal behandelt und auflöst. Es stimmt überein, daß gerade im Kratylos (siehe oben § 18.) noch im Gespräche mit Hermogenes die plastische Entwickelung der objectiven Seite des heraklitischen Princips überhaupt, nämlich seines sich durch Alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identischen Bilder desselben, Sonne, Feuer, Wärme ꝛc. und wieder der innern Identität aller dieser mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in diesem Dialoge aufgerollt wird. Es stimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritisirt wird, dieses Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklit's für sich behandelt ist, im Kratylos zwar überall (als die Vorstellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritisirt und aufgelöst wird. Denn erst unmittelbar vor Schluß des Dialogs kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als solches zu sprechen und zwar auf eine Weise, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieses Dogma nicht wirklich untersucht, sondern nur auf eine anderweitige gründlichere Untersuchung dieser Seite der Sache hinverwiesen werden soll. Ja daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, stimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weist hierin nur den inneren Zusammenhang nach, der zwischen dem im Kratylos behandelten objectiven Principe Heraklit's und seiner relativen Unvollendung, und jener im Theaetetos behandelten negativen Seite und ihren Consequenzen, zu denen sich seine Philosophie gleichfalls treiben muß, vorhanden ist.

Dieser Gedankenzusammenhang ist der: weil das heraklitische Princip,

weil selbst die Namen noch das in sinnlicher Form vorhandene Allgemeine als solches sind, ist dies Princip auch noch jene absolute Bestandlosigkeit und perennirendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches dasein soll, ist eben der Fluß, der beständige Formenwechsel, das absolute Aufheben und Verschwinden jeder Bestimmtheit, die Rastlosigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommenden Werdensbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitischen Allgemeinen aufgehoben, so ist dieser absolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine ist dann nicht mehr als sinnliches vorhanden — als welches es eben nur diese Aufgabe und das Sollen des beständigen Formenwechsels, schlecht unendlicher Progreß sein könnte[1]), — es ist dann sofort in der einfach in sich ruhenden Form der unsinnlichen, das Wesen des Veränderlichen bildenden, selbst aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates diesen Gedankenzusammenhang dar in dem Uebergang, mit welchem er, nachdem er festgestellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens sei, nun auf jenes Dogma vom Flusse als mit dem Irrthum in dieser Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweist: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen und in der That zwar diejenigen, welche sie bildeten, es in diesem Gedanken gethan haben, als ob Alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind und die Besinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen". Denn, sagt er, sollen wir nicht sagen, daß das Gute und das Schöne ꝛc. wirklich etwas sei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht also, ob ein

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, derselbe, wenn auch zu andern spiritualistischen Consequenzen benutzte Ideengang, welcher sich dem heiligen Gregorius Nyssenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die heraklitische Theorie vom Flusse sagt (de Anim. et Resurr. p. 122. ed. Krab.): *στάσιν δέ ποτε τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀναγκαίως προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις, ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα· — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλιπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴν οὖν εἰς τὸ οἰκεῖον πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάσῃ, στήσεται πάντως ἡ ῥοώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγκαῖον καταστήσασα πέρας κτλ.*

Antlitz schön ist, und dies vergeht, sondern von dem Schönen selbst laß uns betrachten, ob es nicht immer so ist, wie es ist. Wenn dies aber der Fall ist, so ist in dem Schönen selbst keine Bewegung mehr. — Ist es dagegen Bewegung und Veränderung, wie soll es bei diesem beständigen Wechsel seines Seins auch nur bestimmt werden können? d. h. also, tilge jene letzte sinnliche Weise, in der Du das Allgemeine erfaßest — und Du hast die ewig in sich ruhende, einfach mit sich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfasse dagegen das Allgemeine, das Du selbst als Hinausgehen über jene sinnliche Existenz setzest, noch selbst als in irgend welcher sinnlicher Form und Vermittelung auf — und Du hast nur die in beständiger Negation sich vollziehende Aufhebung jeder Bestimmtheit selbst.

Dies ist der Plan des Kratylos, der danach eng mit dem Theaetetos verknüpft, ein ebenso philosophisches als künstlerisches Meisterwerk bildet, ein Kunstwerk, dessen Resultat es ist, den heraklitischen λόγος in die platonische Idee sich aufheben zu lassen, während es eben deshalb klar ist, warum der nur jene negative Seite darstellende Theaetet auch mit dem rein negativen Resultate der bloßen Auflösung schließen muß.

---

§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklit's die Spuren für jenes Princip des Ephesier's aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugnissen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche *λόγος* und *ὄνομα* in den Fragmenten des Ephesiers haben, und endlich aus dem platonischen Kratylos nachgewiesen haben, die Spuren jenes Principes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und so den Weg zur Erkenntniß derselben bilden.

Ohne einen solchen Nachweis, durch welchen sich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, die Grenze bestimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödirte Etymologisiren von Herakleitos selbst ausgegangen sei, würden wir, trotz aller Uebereinstimmung, welche das bisher Erörterte in sich selber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand giebt, unsere Darstellung nicht für gesichert erachten können. Allein das scheint uns allerdings unbestreitbar zu sein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Ephesiers selbst wenige Spuren viel beweisen würden, um wievielmehr solche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweise von einer solchen Deutlichkeit und Beweiskraft sind, daß sie, da es sich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entscheidet, von demselben Gewicht sind, als wären es hunderte. —

Nach dem platonischen Kratylos stellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitische Fluß ist aber, wie wir bei dem betr. Dogma (siehe § 12.) gesehen haben, nichts Anderes als Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Ist jenes Dogma von der Sprache also wirklich ein heraklitisches, so müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewiesen haben, daß die Namen die Dinge

als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eusthatios mit ad Iliad. I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: „*διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἄρα „„τοῦ βιου (ἤτοι τοῦ τόξου), τὸ μὲν ὄνομα βιος, ἔργον δὲ θάνατος““*. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert[1]) (insofern statt des ersten *βιου*, welchem bei Eusthatios das *ἤτοι τόξου* zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξου* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im Etymolog. M. s. v. *βίος* p. 198. Sylb. und in den Schol. in Π. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: „*ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν* (*ὁμωνυμως* fügt hier das Etymol. hinzu), *λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸν, ἔργον δὲ θάνατος*“. Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βιός* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar[1]), und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod“. In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βιος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod“, d. h. es ist ein todtbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

---

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168 gezeigt hat. Zur St. des Euripides vgl. oben Bd. I. p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diog. L. II, 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus Herodian (T. III. p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: „*Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλώη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλείτος „τὴν ἀλόην σμίκρονε καὶ ξυλαλόην, οὐ μὴν ἀλωὴν, ἀμπέλου τὸ χωρίον*“. Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aloe und des süßen Weinstocks gespielt wird.

daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in Einen Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die speculative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben", welches sowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und zu realisiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine Spur, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwickelung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebensoviel beweist, als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe speculative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Bd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisirende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele*).

---

*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die stricte Gegensätzlich-

[illegible] Es ist deutlich nachgewiesen worden, [illegible], von einem Anderen, als von der Einheit des Gegensatzes, welche jedes Ding, jedes Eins in sich selbst darstellt, und von dem Gesetze, nach welchem dies je sein muß, die Rede ist. Es ist ferner deutlich bewiesen worden, daß das διαιρέων durchaus in seiner ursprünglichen Bedeutung zerschneiden — nämlich in die beiden Gegensätze, die ein Jedes in sich selbst darstellt — genommen ist. Hier ergiebt sich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken", ἐπέων καὶ ἔργων, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinsicht unrichtig übersetzte und auffaßte, sich Schwierigkeiten erspart, die sich sonst hätten zeigen müssen.

So, indem man διαιρέων bloß mit „auseinanderlegen" übersetzte, entging man von selbst der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerschneiden seien. So ferner, indem man γινομένων — während es sich dem Sinne nach auf ἐπέων καὶ ἔργων bezieht — als von ἄπειροι regiert auffaßte, die Genitive ἐπέων καὶ ἔργων aber nicht mehr von

---

fell des Sinnes, mit welchem Heraklit die Kinder spielen läßt: „So viele (Läuse) wir sehen und ergreifen, die lassen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Platze?), so viele wir aber weder sehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopf?).

ἄπειροι, sondern als nur von πειρώμενοι abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verloren geht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Heraklit denn meine, daß auch die Worte nach dem Gesetz des Gegensatzes entstanden seien. Und um so weniger konnte sich diese Schwierigkeit bieten, als man eben in λόγος überhaupt nicht das Gesetz erkannte, nach welchem jedes Eins die Einheit zweier absoluten Gegensätze ist, sondern selbst Schleiermacher es mit „Verhältniß" übersetzte und darunter nur das übrigens nicht weiter explicirte Verhältniß eines „gemeinsamen Erkennens" verstand. Aber immer noch hätte die Frage entstehen müssen, was denn überhaupt die „Worte" in dieser Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die sich doch wahrhaftig nicht mit Wortphilosophie und Wortdeutung befaßte, ein Philosoph, der nach Allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen sprachlichen Untersuchungen irgend einer Art sehr weit entfernt eben nur Naturphilosophie in Weise der sonstigen ionischen Physiologie trieb, von sich sagen konnte, daß er die „Worte" statt der Dinge in seinem Werke der Natur gemäß auseinandersetze? Man hat sich indeß diese Frage nie vorgelegt und schien das ἐπέων καὶ ἔργων wohl nur für eine gleichsam dichterische Umschreibung der Dinge zu halten. Allein es hat sich uns gezeigt, daß Heraklit immer sehr wörtlich und concret aufzufassen ist. Uns hat sich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unsere Uebersetzung entstehen mußte, zugleich auch ihre Lösung ergeben.

Es ist jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demselben speculativen Gesetze des Gegensatzes und seiner Einheit entstanden seien, wie auch die Dinge. Es ist jetzt klar, inwiefern er sagen konnte, daß er auch die Worte so zerschneide ihrer Natur gemäß, wie die Werke, nämlich in die beiden Gegensätze, die in ihnen, ebenso wie in den Handlungen und Dingen, geeint sind und deren Einheit zu sein ihr wahres Wesen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den andern Menschen diese speculative gegensätzliche Natur der Worte ebensosehr wie der Handlungen, die sie selbst vollbringen, entgehe.

Und wenn uns Heraklit also selbst in dem Anfang seiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derselben nennen würden, in so kategorischer Weise versichert, daß er in seinem Werke auch die „Worte" durchgehe, sie nach jenem Gesetze in jene beiden Gegensätze zerschneidend, deren Einheit sie sind, so ist doch damit die gültigste und weitaus gewichtvollste Bestätigung dessen gegeben, was wir aus an-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

der in einem Worte geeinter Bedeutungen, nannte Heraklit also nach Suidas, statt *ἀμφισβασίη*, von *ἀγχιβατεῖν ἀγχιβασίη*. Berücksichtigt man nun, daß *ἀγχιβατεῖν* eigentlich soviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas stehen, berücksichtigt man ferner, daß *ἄγχι* und *ἀμφί* in der That dieselbe gemeinschaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, so ist es wohl, zumal nach dem Beispiel von dem Fragment über Bogen und Leben, gewiß sehr wahrscheinlich, daß Heraklit durch das Wort *ἀγχιβασίη* wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die sich widersprechenden und entgegengesetzten Bedeutungen die ganz nahe bei einander befindlichen und in Einem Wort geeinten seien, und so diese seine Anschauung von der speculativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches selbst nicht nur diesem Gesetze entsprach, sondern dasselbe auch auf das allgemeinste ausdrückte, indem es nicht nur bestimmte Gegensätze mit einander verknüpfte, sondern die Kategorien selber des Entgegengesetzten und Widerstreitenden und des Nahen und Identischen als innerlich geeint und identisch darstellte [1]).

Wie wir ihn in früheren Fragmenten seine principielle Weltauffassung in den Sätzen haben aussprechen hören: „Das Zusammentretende ist das Auseinandergehende, das Sicheinigende ist das Sichunterscheidende, das Uebereinstimmende ist das Dissonirende“ (§ 1. 2.), so drückt das Wort *ἀγχιβασίη* also nach dieser Conjectur ganz dasselbe aus und wäre einerseits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulösen: „Das Nahestehende ist vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt“; andererseits stellt es diese Einheit als die Natur der Worte dar, welche in Einen Stamm die entgegengesetzten auseinandergehenden Bedeutungen zusammenfassen und so ihre innere Identität hervortreten lassen. —

Dies sind indeß nicht die einzigen Reste von sprachphilosophischer Deu-

---

und ib. p. 49. Z. 8: *Ἀμφισβήτησις, σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν.* — Schol. Anonym. *εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις* in den Rhetor. Graec. ed. Walz. T. VII. p. 464: *ἐπειδὴ τοὐναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ κρίσιν διπλοῖς δύο μέν ἐστι πράγματα κρινόμενα, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῷ, τουτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἓν μὲν τὸ πράγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ' ἑαυτὸν ἕλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοίνυν κατὰ πρόςωπον διπλοῦς ὑποδιαιρεῖται κατὰ τὸν τεχνικόν.*

1) Hiermit hängt auch die große Aufmerksamkeit zusammen, welche in der stoischen Schule den Amphibolien und ihrer theoretischen Behandlung gezollt wird. Der Stoiker Chrysipp schrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII. 193: *περὶ ἀμφιβολιῶν δ', περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν ἀ, περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β', πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοίβου β', περὶ τῆς εἰς τὰ ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ἑ κτλ.* cf. Aul. Gell. XI. c. 12.

tung und etymologischer Darstellung, die sich in den Fragmenten des Ephesiers vorfinden. Wir sehen ihn im Gegentheil auch, wo es sich nicht gerade um entgegengesetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in dem Bestreben begriffen, die Sprache auf seine Seite zu ziehen und seine philosophischen Anschauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch mitunter sehr gewaltsame Etymologieen, als bereits durch die Sprache ausgedrückt und resp. durch sie bewährt darzustellen.

Wir haben die Fragmente, in denen sich diese Etymologieen vorfinden, bereits an dem Platze, wo sie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgetheilt, auch auf die darin enthaltenen Wortspiele daselbst im Vorbeigehen aufmerksam gemacht und brauchen daher auf dieselben nur kurz rückzuverweisen.

Das erste ist das p. 343 angeführte Fragment bei Stobaeos: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ κτλ.* Hier soll also die Identität des *ξυνόν* und des *ξὺν νόῳ*, des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieser Hauptsatz des heraklitischen Systems, als schon durch die Sprache ausgedrückt etymologisirend nachgewiesen werden [1]).

Ein zweites Beispiel ist die gleichfalls bereits p. 344 hervorgehobene Definition des Wahren, *τὸ ἀληθές* als des *μὴ λῆθον*, des Unverborgenen. Erinnert man sich, wie (s. Bd. I. p. 20 sqq.) Heraklit die Sprache des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Existenzen der Natur auffaßt als jene Mitte zwischen Heraussagen und Verbergen (*οὔτε κρύπτει, οὔτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει*), in welcher das Wahre nicht verborgen und ebensowenig auseinandergesetzt, sondern durch objective Darstellung ausgedrückt und nur insofern offenbart zu nennen sei, so sieht man, wie genau entsprechend dieser Anschauung jene Definition der Wahrheit als des Unverborgenen ist.

Ein drittes Beispiel ist das bereits Bd. I. p. 196 sq. aus Galen nachgewiesene Wortspiel von *αὐγή*, Glanz, Strahl und *αὐή*, Heraklit's ständigem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutenden Beiwort der weisesten Seele.

Mußte Heraklit sich um dieser etymologischen Ausdeutung willen,

---

1) Eine Spur dieses Wortspiels ist vielleicht auch noch in der Mittheilung des Sextus (siehe § 28.) zu sehen: „*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζωοῦσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*“.

Man erinnere sich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylos einfache Worte als aus zweien zusammengesetzt etymologisirt.

welche auch sprachlich das Wesen des Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Wesen der Trockenheit als sonnenartig und feurig nachweisen will, über das γ in αὐγή hinwegsetzen, so wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weise, wie Sokrates im Kratylos bei seinen Etymologieen Buchstaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz selbstredender Richtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinstellt [1]), wodurch natürlich diese Manier nur parodirt werden soll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden sei, um ihre wahre Bedeutung zu verbergen, paßt zu keiner einzigen von sämmtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philosophieen und wenn irgend eine, so muß doch gerade diese Behauptung auf einem realen historischen Hintergrund beruhen und solche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgesprochene Anschauungen wiedergeben.

Nirgends aber ist eine Möglichkeit oder Analogie solcher Anschauung zu entdecken, als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darstellung der Idee, eben weil er diese noch als nur objectiv seiende auffaßte (s. oben p. 351 sqq.), überall eine die Mitte zwischen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand sinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entschlüpfende galt.

Ein viertes und fünftes Beispiel ist die Doppeletymologie ζῆν, leben, von ζέω, kochend heiß sein, sieden, sprudeln, und wieder des Ζεύς von ζῆν. Von der ersten spricht schon Aristoteles (de anima I, c. 2. p. 405. ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weise Diejenigen bezeichnet, von denen diese Etymologie ausging.

Er spricht von Denen, welche das Warme (τὸ θερμόν) und von Denen, welche das Kalte als Princip der Dinge und deshalb auch als Wesen der Seele gesetzt haben und sagt, diese wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn Diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten gesagt, daß von diesem deshalb auch das Leben selbst benannt wäre: „διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασαν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται κτλ.“ Näher spricht sich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Herakleitos selbst ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. z. d. St. C. 10; Venet. 1535): „θάτερον

1) Dies billigt auch Kratylos ganz ausdrücklich p. 435. D.

τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὁ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζῆν[1] *τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.*"

„Das Eine von beiden setzen als Grundwesen Hippon und Heraklei-tos, der Eine das Warme; denn das Feuer setzt er als *ἀρχή*, der Andere aber das Kalte, das Wasser als *ἀρχή* setzend. Jeder von beiden nun, sagt er, versucht auch den Namen der Seele der ihm eigenthümlichen Ansicht gemäß zu etymologisiren; der Eine, indem er sagt, dieserhalb werde gesagt, das Beseelte lebe (*ζάω*), von sieden, sprudeln (*ζέω*); dies aber wird vom Warmen gesagt". Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden ist, daß er mehrfache gute und richtige Bemerkungen über Heraklit giebt und zwar solche, die er keineswegs dem Aristoteles verdankt, wenn auch sich häufig unmittelbar daneben grobe Irrthümer befinden, die jedoch meistens nur in der Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise bestehen — bei dieser Versicherung, die er mit so viel Bestimmtheit und schwerlich wohl blos auf den Grund der aristotelischen Stelle abgiebt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht ist, ergiebt sich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologieen, welche eigentlich nur Eine, und zwar nur die Fortsetzung der vorliegenden bilden, Etymologieen, bei denen es natürlich für ihre heraklitische Abkunft ebensosehr darauf ankommt, wo wir sie antreffen.

So etymologisirt nämlich einerseits Platon im Kratylos p. 396. B. p. 78. St. Zeus von *ζῆν* als den, durch den wir leben; *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ*[2] *πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.*

---

1) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer., Ox. 1835. s. v. *Ζευς* und *Ζέω* T. I. p. 182: *Ζέω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὅθεν καὶ αἰζηοὺς, οἱονεὶ αἱμαζέους κτλ.*

2) Dies *ἀεί* ist nicht müßig. Die Welt nennt Heraklit *πῦρ ἀειζῶον* und gerade auch diese Einheit und Totalität, deren einseitige Momente Entzünden und Verlöschen sind, hat er nach der oben § 10. analysirten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen sich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöschens Apollon und Bakchos entsprechen.

Man betrachte nun zunächst, wie schon die ältesten Stoiker, diese unermüdlichen Ausbeuter des Heraklit, dieser im Kratylos gegebenen doppelten aber in Einen Gedanken zusammenlaufenden Definition des Zeus von *ζῆν*, leben, und als der absoluten Ursache (*διὰ*), durch die wir sind, nicht nur sich anschließen, sondern sie nach dem Bericht des Diogen. L. im Leben des Zenon mit denselben Worten fast wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII, 72: *Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν*[1]).

Andrerseits aber etymologisirten die Stoiker auch Zeus von *ζέω*, als die *ζέουσα οὐσία*, als die Wesenheit des Warmen, s. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83. ed. Dech. *Ζεὺς, ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς*, und ib. p. 29. *ὁ θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς Ζεὺς μὲν, κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος*, so daß aus der Verbindung aller dieser Stellen wohl deutlich ersichtlich ist, wie die schon im Kratylos nur wiedergegebene[2]) und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von *ζῆν*, leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von *ζέω*, warm sein, nur identisch sind[3]) mit jener schon von Aristoteles als Denen, welche das Warme als Grundprincip setzen, zugehörig bekundeten und von Philoponos, wie jetzt auch die Spur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des *ζῆν* von *ζέω* oder des Lebens von der Wärme. Und so bezieht denn auch, beide Etymologieen mit einander verknüpfend, dieselben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vaticanische Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III. p. 170.: Praeterea graece Juppiter *Ζεύς* dicitur quod latine calor sive vita interpretatur quod

---

1) Cf. Cornutus de nat. Deor. c. II. p. 7. ed. Osann.: *καὶ αὕτη καλεῖται Ζεὺς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν.* — — *Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.*

2) Für von Platon ironisch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus entzweigetheilt sei und eigentlich *Διαζῆνα* lauten müsse. Ist die Etymologie wirklich heraklitisch, auch die des *Δία*, was uns bei dieser schon zweifelhafter erscheint, so mußte es Heraklit gerade als eine Bestätigung seiner Ansicht erscheinen, daß die beiden Worte *Δία* und *Ζῆνα* verschiedene seien und dennoch durch beide ein und dasselbe Wesen des Gottes hindurchleuchte. Dies parodirt dann Sokrates in ebenso ergötzlicher als geschickter Weise, indem er beide Worte selbst als ursprünglich eins bildend und nur durch den Gebrauch getheilt darstellt.

3) Vgl. z. B. die Eclog. in den Anecd. Gr. ed. Cramer. T. II. p. 443: *Ζεύς: ὁ αἰθὴρ, παρὰ τὸ ζέω, ὅτι ἔμπυρός ἐστιν καὶ ζῇ.*

als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eusthatios mit ad Iliad. I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: „*διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἄρα „„τοῦ βιου (ἤτοι τοῦ τόξου), τὸ μὲν ὄνομα βιος, ἔργον δὲ θάνατος““*. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert [1]) (insofern statt des ersten *βιου*, welchem bei Eusthatios das *ἤτοι τόξου* zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξου* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im Etymolog. M. s. v. *βίος* p. 198. Sylb. und in den Schol. in Il. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: „*ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν* (*ὁμωνυμως* fügt hier das Etymol. hinzu), *λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸν, ἔργον δὲ θάνατος*“. Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βιός* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar [1]), und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod“. In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βιος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod“, d. h. es ist ein todtbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

---

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168 gezeigt hat. Zur St. des Euripides vgl. oben Bd. I. p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diog. L. II, 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus Herodian (T. III. p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: „*Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλώη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλείτος „τὴν ἀλόην σμίκρονε καὶ ξυλαλόην, οὐ μὴν ἀλωὴν, ἀμπέλου τὸ χωρίον*“. Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aloe und des süßen Weinstocks gespielt wird.

daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in Einen Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die speculative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben", welches sowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und zu realisiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine Spur, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwickelung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebensoviel beweist, als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe speculative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Bd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisirende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele*).

---

*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die stricte Gegensätzlich-

bei den späteren römischen Stoikern, bei welchen längst die ganze philosophische Wissenschaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philosophischen Sinne giebt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geistigen Systems), in praktische Moral zusammengeschrumpft war, dasselbe Princip von den Namen als dem Wege zur Erkenntniß der Dinge fast ganz in denselben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platonischen Dialog aussprechen, als die absolute Methode und Bedingung der Weisheit hingestellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieser Periode mit alt berühmten und sich einer Art kanonischen Ansehens erfreuenden Adagios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II. c. 14. v. 14. T. I. p. 244. ed. Schweigh., um zur Erkenntniß zu gelangen, müsse man „vor Allem den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenso ib. III. c. 26. v. 13. p. 521. ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philosophie gelange: „*ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθες*“ und ebenso wird ib. I. c. 17. v. 12. p. 93 die Betrachtung der Namen als Princip der Erkenntniß (*ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgestellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint sei, so sieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Princip, obgleich es noch in denselben Formeln auftritt, in denen es der Kratylos des Platon aufstellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuschreibt, inzwischen erhalten hat.

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Capitel des zweiten Buches der Dissertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können“ (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἐστιν εὑρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II. c. 14. v. 15 sq.): zuerst sei man Mensch, d. h. ein Wesen, das freien Willen und Vernunft habe und sich dadurch von den Thieren unterscheide, dann sei man Weltbürger, d. h. ein Wesen, welches sich nicht als Privatperson, sondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Theil des Körpers ist, erfassen und darin leben müsse, dann sei man Sohn, Bruder und so fort; aber nirgends wird hier das Geringste mehr aus den Namen selbst abgeleitet oder auch nur abzuleiten versucht, und wenn sicherlich von der speculativen Auffassung bei Heraklit wohl schon bei den ältesten Stoikern nur die etymologisirende übrig geblieben war und diese die grammatische nach sich ziehen mußte, so ist jetzt an Stelle auch der etymologisirenden Auffassung der dürrste Definirschematismus getreten, der nichtsdestoweniger noch immer die alte berühmte Devise als sein Banner vor sich her trägt.

IV. Ethik.

§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge.

Wir haben jetzt die Ethik Heraklit's zu betrachten und werden hierbei uns um so kürzer fassen können, als wir bereits in den früheren Abschnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anschauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit selbst ist, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns so viel als möglich beobachtete Eintheilung in die verschiedenen Disciplinen der Ontologie, Theologie, Physik ꝛc. schlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in seinem Werke keine solche Eintheilung beobachtet gewesen, sondern auch in dem Sinne, daß auch seinem Gedanken die innere Grenze dieser verschiedenen Gebiete noch wesentlich fremd und unbekannt ist und sie ihm alle, wie wir ihn bald selbst werden aussprechen hören, in sein Eines und göttliches Leben zusammenflossen.

Und nur eine einfache Folge hiervon ist es, wenn demgemäß auch bei der Darstellung seiner Philosophie jene Anordnung nicht so festgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zusammenhanges und der Erklärung wegen schon in frühere Abschnitte hätte aufgenommen werden müssen, was nach der strengen Consequenz des Gedankens eigentlich erst in den ethischen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen gesehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philosophischen Idee Heraklit's und seines geistigen Standpunkts — der Philosophie des Ephesiers in Bezug auf das theoretische Erfassen der Erkenntniß nothwendig gezogen war.

Auch geschichtlich hat sich dies bestätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptsächlich gerade an diesem Punkte das heraklitische System von den verschiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über sich hinausgehoben wurde.

Anders verhält es sich mit der Ethik. — Im höchsten Maaße hatte der speculative Gedanke Heraklit's die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr er sich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ionischen Naturphilosophie unterscheidet (vgl. p. 431, 1.) — sich zu einer großartigen durchaus consequent in sich abgeschlossenen Ethik zu entfalten und so jenes erste wahrhafte philosophische System zu vollenden, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn es auch, wie der orphische Phanes die Urbilder aller Dinge, die organischen Keime erst noch alle als solche ungeschiedene Keime und noch nicht in ihrer freien organischen Gliederung und Entwickelung in sich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten lesen, daß bei Einigen die irrige Meinung entstanden sei, sein Werk sei in eine theologische, physische und ethische Disciplin eingetheilt gewesen, ja daß Einige sogar dem gesammten Buche einen ethischen Charakter vindiciren wollen (s. Bd. I. p. 63.[1]), wie denn sein ethischer Gehalt in alter[2]) wie neuer[3]) Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklit's ist deswegen wahrhafte philosophische Ethik, weil sie auf einem bereits durch das natürliche und geistige Universum durchgeführten Gedanken beruht, dessen bloße Bethätigung sie darstellt.

Das formelle Princip heraklitischer Ethik ist, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzustellen haben, was wir bereits an sich,

---

1) Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7.) berichtet, in Bezug auf Heraklit sei die Ansicht entstanden, daß er nicht nur physischer, sondern auch ethischer Philosoph sei (*ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος*), so ist dies die ganz richtige Ausdrucksweise der Sache. Aber ganz verkehrt ist es freilich zu sagen, was einer seiner Ausleger Diodotus gesagt haben soll (Diog. L. IX, 15), das Buch handle vom Staat und alles was es über die Natur enthielte, sei nur beispielsweise (*ἐν παραδείγματος εἴδει*) vorgebracht. Man könnte ebensogut sagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles Andere sei nur beispielsweise darin behandelt. Dennoch ist dieses von Diodotus gebrauchte „beispielsweise" nicht ohne Interesse. Denn es bestätigt gleichfalls, daß Heraklit seinen Gedanken durch alle diese Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterschied derselben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieser Gebiete Gesagte beliebig als bloßes Beispiel für die Durchführung seines Gedankens durch jedes andere derselben genommen werden.

2) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124. p. 594. W.: wenn auch die Gesetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit's und Plato aber zurückgeblieben wären, so würde die Liebe zum Schönen und Guten ꝛc. fortdauern.

3) Siehe die gedrängte aber verdienstvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Beder, Leyden 1832 p. 86 sq.

unserer inneren Natur nach sind. Dies ist eine Grundbestimmung bei Heraklit, die sich durch alle Theile seiner Philosophie hindurchzieht und nothwendig mit seiner speculativen Weltanschauung zusammenhängt. Das kosmische Universum selbst entsteht ihm nur durch diese Thätigkeit der Selbstverwirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf diesem Wege seiner durch Umschlagen in das Gegentheil vorsichgehenden Selbstverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt selbst aus sich erzeugt (s. oben p. 68 sq. p. 123). Ebenso besteht ihm die Erkenntniß, wie wir gesehen haben, darin, daß sie sich zu dem macht, was sie an sich ist, zum reinen Processe, sich als seiende aufgiebt und als reine Bewegung und Negativität setzt, wodurch sie sich als das erfaßt, was sie an sich ist. Dieses Princip des Sichselbstverwirklichens und Sichselbstdarstellens ist, wie bereits früher erinnert worden, sogar zum Princip der näheren Bestimmungen und Unterscheidungen im Einzelnen gemacht worden. So bestimmte er, wie wir sahen, im Physischen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieser Zeit der Erzeugte selbst wieder als einen Erzeugenden sich darstellt. Und höchst interessant ist es, zu sehen, wie er Physisches und Ethisches in Eine Anschauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahr die Vollendung des Menschen anfangen läßt, weil sich von da ab die Saamenfeuchtigkeit im Menschen absondere und das Verständniß des Guten und Bösen und der Belehrung darüber entstehe [1]). —

In der That ist ihm, wie wir gesehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geistige Hervorbringung dessen, was der Mensch an sich schon ist, seine Sichselbstdarstellung und Verwirklichung als reiner Proceß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieses Sichselbstverwirklichen das formelle Princip der heraklitischen Ethik, wie überhaupt aller Grundbestimmungen seiner Philosophie ist, so unterscheidet sich andererseits inhaltlich der speculative und absolute Begriff Heraklit's gerade dadurch von allen Existenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenso auch von den früheren Philosophieen), daß er kein besonderes sinnliches Dasein, auch nicht einmal ein besonderes gedachtes Dasein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abstracte Sein der Eleaten ein besonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr schlechterdings eben nur darin besteht, nichts Besonderes zu sein und keine besondere Wirk-

1) Plut. Plac. V. 24; siehe die Stelle oben p. 123 sq.

lichkeit und Existenz, nicht einmal in der Vorstellung und dem Gedanken zu haben, sondern gerade nur das in Allem seiende und Alles durchwaltende schlechthin Allgemeine zu sein. Es ist nur dieses selbe „Eine und Allgemeine", der allgemeine göttliche Logos, der sich durch Alles hindurchzieht, außerhalb dessen nur Schein, Lüge und Wahn ist, welcher, wie er das Gesetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenso auch für das practische Verhalten der Menschen das Gesetz bildet.

Jenes auch uns selbst durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unsterbliche, das Göttliche, das Vernünftige in uns, und mit so vielen anderen Namen noch benannte, ist es, dem wir uns hingeben müssen und das wir in uns zur Darstellung zu bringen haben, um wirklich zu sein, was wir unserer Bestimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unsterbliche bereits an sich sind. Das Thier unterscheidet sich gerade dadurch von dem Menschen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Processe und Logos des Lebens durchrauscht wird, daß es aber für sich selbst immer nur ein Einzelnes, ein in seine Einzelheit und deren Befriedigung versenktes, an ihr festhaltendes Dasein ist. Der Mensch dagegen hat gerade das voraus, daß er sich auch als das, was er ist, erfassen, des Allgemeinen, das sein Wesen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wissen in sich zur Präsenz bringen kann, ist er sterblicher Gott. Wie die Weisheit das Eine ist, die γνώμη zu wissen, welche Alles durch Alles leitet, so kann die Idee des Guten auf diesem Standpunkt nur die sein, sich diesem Einen hinzugeben und es in sich zu realisiren. Wie das Eine Weise und Absolute selbst das „von allem Sinnlichen und Besonderen Abgesonderte, ihm Enthobene" ist (πάντων κεχωρισμένον, s. Bd. I. p. 344—349), so besteht das göttliche und menschenwürdige Dasein darin, die besonderen und sinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem Einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Besonderheit und das eigene Fürsichsein und das sich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieses eigenen Seins erfordert, sträubende Festhalten daran, ist, wie es theoretische Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens ist, practische Willkür und Uebermuth auf dem Gebiete des Handelns. Der an seiner Einzelheit und deren Zwecken festhaltende, statt sich in der Vermittelung mit dem Allgemeinen suchende und bethätigende Mensch stellt sich dadurch auf eine Linie mit dem Thier.

Dies sind die Grundzüge der heraklitischen Ethik, die wir sofort in den Fragmenten des Ephesiers ausgesprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen

überhaupt, die processirende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt[1]) producirt. Seine Ethik faßt sich in den Einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst ist: „Hingabe an das Allgemeine".

Am deutlichsten spricht sich dies und der tiefe Zusammenhang oder vielmehr die innere Identität seiner Ethik und seines speculativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, dessen Anfang wir schon an seinem Ort betrachtet haben (p. 343), das aber eben dieses Zusammenhanges wegen ganz hierherzusetzen ist. Es ist das von Stobäos Serm. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf. aufbewahrte: „*Ξυνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλυ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*". „Gemeinsam ist Allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen[2]) Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester. Denn auch alle menschlichen Gesetze werden (nur) genährt von dem **Einen Göttlichen**; denn dieses herrscht soweit es will und genügt Allem und überwindet Alles".

Es ist in diesem Fragment auf das Deutlichste zu sehen, wie Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes Einen Göttlichen besteht, welches Alles durchwaltet und Alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Ursache die Wirkung, welche beide stets von einander abgesonderte selbständige Wirklichkeiten bleiben, sondern dadurch, daß es selbst, das Eine Göttliche, in dieses Wirkliche übergeht und sich als dieses darstellt, ohne sich darin zu erschöpfen; ein Verhältniß also,

---

1) Hierin liegt auch der große Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn sehr richtig unterscheidend giebt uns von Letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerst versucht, über Ethisches zu sprechen, aber nicht in rechter Weise. Denn die Tugend auf Zahlenverhältnisse zurückführend, habe er keine dem Ethischen eigenthümliche Theorie aufgestellt (*οὐδ' οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο*).

2) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchst bedeutsame aber unübersetzbare Wortspiel zwischen *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ*, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinsamen auch sprachlich zeigen soll, ist schon oben aufmerksam gemacht.

welches das des Gesetzes oder der Idee zur Wirklichkeit ist, in welcher jenes Gesetz nur seine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältniß, welches Heraklit in seiner markigen, sinnlichen Sprache trefflich als ein „Ernährt werden“ bezeichnet.

Zugleich ergiebt sich hierbei sonnenklar, wie wenig das *περιέχον*, wenn dieses selbst, was nicht der Fall, ein heraklitischer Ausdruck gewesen wäre, für ein äußerlich Umgebendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen andern Sinn haben kann, als den des *κοινόν*, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorsichtig die Ausdrucksweise des Sextus ist, wenn er die Vermittelung des Individuums mit diesem *περιέχον* als ein Einathmen beschreibt.

Sextus selbst läßt die Menschen nach Heraklit ebensogut wie das *περιέχον* auch den allgemeinen und göttlichen Logos (*κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*) einathmen und dadurch vernünftig werden. Es ist daher, wie die bloße Betrachtung unseres Fragments zeigt, dieses sogenannte *περιέχον* nichts Anderes, als das von Heraklit selbst hier geschilderte „Eine Göttliche“, welches Alles ernährt, Allem Dasein giebt (*ἐξαρκεῖ*) und Alles wieder aufhebt (*περιγίνεται*), d. h. die Idee des Processes, der Alles setzenden und wieder aufhebenden Negativität, die processirende Identität von Sein und Nichtsein. Wird es aber deshalb Jemandem einfallen, sagen zu wollen: die Gesetze athmen nach Heraklit das Umgebende ein? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklit's oder seine Auffassung der Gesetze überhaupt Bericht erstattet hätte, mit ganz demselben Rechte wie von den Menschen, und von den Menschen mit keinem größeren Rechte als von den Gesetzen, sagen müssen, daß sie das *περιέχον* einathmen.

Denn es ist nur Ein und dieselbe Substanz, welche laut dem in unserm Fragment vorliegenden eigenen Zeugniß des Ephesiers die Gesetze und die menschliche Vernunft und alles Dasein überhaupt nährt, setzt und überwindet, und auch der Modus der Vermittelung mit dieser Einen ideellen Substanz ist für alle diese Instanzen als ein und derselbe beschrieben. Ja gerade der von Heraklit selbst sogar für die Vermittelung dieses Allgemeinen mit den Gesetzen gebrauchte sinnliche und soeben nach seiner wahren Bedeutung explicirte Ausdruck „ernährt werden“ zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerst vorsichtige Berichterstatter darauf kommen konnten, ja fast mußten, diese Ernährung als die, noch möglichst immaterielle, der Einathmung und folgeweise die einzuathmende Substanz selbst als Luft, Umgebendes, wo möglich als irgend ein in der Außenwelt freiwerdendes Gas aufzufassen.

Unser Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Gesetze erfaßt hatte, Product des Allgemeinen zu sein; von dem Einen Göttlichen, von der allgemeinen Substanz selbst genährte Wesenheiten. Rückblickend auf die Untersuchung über die Namen und den Kratylos ergiebt sich hier wieder, wie Heraklit resp. Kratylos, wenn er ohne jede weitere Explication Wortbildner und Gesetzgeber als Eins ansieht und so Namen der Dinge und Gesetze als identisch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylos vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentstehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Gesetzes „mehr ineinander laufen als bei uns", sondern daß im stricten Gegensatz hierzu, wenn die Gesetzgeber als die Wortbildner und die Namen als Gesetze hingestellt werden, Heraklit hiermit bei seiner Anschauung von dem Wesen des Gesetzes als der Selbstrealisation des Allgemeinen, auch die Worte hierdurch nur die wie oben (p. 391—394) auseinandergesetzt wurde, als das realisirte Allgemeine und somit als die Wahrheit der Dinge, als Product des allgemeinen Göttlichen hinstellte und hinstellen wollte, als den Ausdruck dessen, was sich im Lauf der Zeiten als der — allgemeine Geist bestimmt hat!

Die gleiche Anschauung von den Gesetzen, wie in unserem Fragment, spricht sich auch in einem Bruchstück bei Diog. L. (IX, 2.) aus: „*Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος*". „Das Volk muß kämpfen für das Gesetz, wie für eine Mauer". Es ist ein schöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Wesen des Gesetzes schildert. Wie die Mauer den allgemeinen Besitz der Bürger und das gemeinsame Territorium birgt, so bildet das Gesetz das allgemeine Wesen der Bürger. Darum erlangen auch diejenigen, die sich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Vertheidigung ihrer Gesetze und ihres Landes gefallen sind, so hohen Ruhm bei Göttern und Menschen, wie Heraklit, solches Schicksal anpreisend und sich zugleich, wie es scheint, darauf als auf eine Bestätigung für seine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müsse, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV. c. 4. p. 206. Sylb. p. 571. Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII. T. IV. p. 912. ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment gesagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: *ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „„Ἀρηϊφάτους, γάρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι""* und noch unveränderter bei Clemens: *εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν „„Ἀρηϊ-*

φάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.““ „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen.“ Und dieser hohe Ruhm ist auch das größere Loos, welches das größere Schicksal für sich erlangt, wie Heraklit in einem andern, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente sagt. Theodoret theilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: καὶ πάλιν, „Μόροι (wie aus Μόνοι zu verbessern) γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;““ und mit Beibehaltung der kleinen Ionismen Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.) „Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον. „Denn die größeren Schicksale (Tod) erlangen das größere Loos“ (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch sprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortspiel von μόρος und μοῖρα, Schicksal und Tod, welches zeigen soll, wie μόρος, der Tod, von vornherein schon unsere μοῖρα, das uns zugetheilte Schicksal ist (cf. das Fragment Bd. I. p. 133 sqq.), ein Wortspiel, welches die correcte Uebersetzung des Bruchstücks schwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), dieses Fragment beziehe sich nicht, wie das erste von den im Kriege Gefallenen, auf Politisches, und scheint somit, wie auch der Zusammenhang seiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode die Rede sein soll [1]). Allein wie es sich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine solche Verschiedenheit im Schicksal der abgeschiedenen Seelen angenommen habe oder nicht [2]), — am wenigsten

1) Weshalb wir auch seine, obwohl an sich richtige, aber diese Nebenbedeutung in sich schließende Uebersetzung von μοῖρα durch „Lohn“ vermieden haben.

2) Wir haben uns über diese ziemlich schwierige Frage Bd. I. p. 274—285 verbreitet und daselbst bereits darauf aufmerksam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer solchen, die Unterschiede des irdischen Daseins über das Leben hinaus continuirenden Verschiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode ꝛc. nichts wissen. Ebensowenig ist in später betrachteten und an diesen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden*). Die Andeutung, die sich in der analysirten Stelle des platonischen Politikus (siehe oben p. 222, 2.) zu finden scheint, können wir also nur als eine Anspielung auf jenen Einen Unterschied auffassen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I. p. 274 und des Clemens Bd. I. p. 124) die einen Seelen, wie Plutarch sich abstract ausdrückt, zum Antheil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitischer sagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die Andern durch die nicht abgestreifte Lust des feuchten Daseins wieder in den sinnlichen Körper gezogen werden. Und dieser Unterschied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitischen Seelenlehre (siehe §§ 5. 7. 8.)

*) Und auch das neue Fragment, oben p. 205 Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthält nichts von einem solchen Unterschiede.

gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem *καὶ πάλιν* ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür anführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafften aller Ehre für würdig gehalten habe und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragments insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe ans Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Loos" nur das diesseitige Loos des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entgangen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.), *κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ἡρεῖτο· τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεκορῆσθαι οὕτως ὥςπερ κτήνεσι* (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für *κορῆσθαι οὐχ ὥςπερ κτήνεσι* lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit Eins statt Allem (Andern), den Ruhm; der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh".

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zu Grunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott.: *αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δημῶν ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, οὐκ* (welches Wort aus Proklos ergänzt werden muß, siehe oben p. 302 sqq.) *εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· „„αἱρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων* (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann *ἓν ἀντί* oder *ἀντία**) *πάντων*[1]) *οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέννᾳον θνήτων· οἱ δὲ πολλοὶ κεκο-*

---

*) *ἓν ἀντία* schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

1) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man *ἐναντία* oder *ἓν ἀντία* (*ἀντὶ*) *πάντων* lese, ein etymologisirendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses Eine, welches der Beste statt Allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von Allem sei (siehe oben im

ρῆνται ὅπως κτήνεα, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν"". „Die ionischen Musen[1]) aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und sich der Gesetze bedienen (sie um Rath fragen), nicht wissend, daß die Menge schlecht, Wenige nur gut, daß die Besten aber dem Ruhme nachfolgen. „„Denn es wählen, sagt er, die Besten Eins statt Allem (Eins statt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten an uns messend das Glück"".

In dieser Stelle des Clemens ist zuerst ein Fragment Heraklit's in indirecter Rede wiedergegeben, dann ein anderes, welches sich wohl auch im Werke des Ephesiers an jenes anschloß, in directer und wörtlicher Anführung mitgetheilt.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größte Loos ist, welches das größere Schicksal erwerben kann; es zeigt uns, wie diese Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, sondern eine bewußte und gedankenmäßig vermittelte war und im engsten Zusammenhang mit seinem philosophischen Begriff steht, wie sie nur die ethische Spitze seines speculativen Systems ist*).

Heraklit selbst beschreibt diesen Zusammenhang sehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen", das „*ἓν ἀντὶ πάντων*" das „Eine statt Allem" nennt, welches die Besten erwählen.

Der Ruhm ist in der That das Entgegengesetzte von Allem, das Entgegengesetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und seiner einzelnen Zwecke. Er ist Sein der Menschen in ihrem Nichtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit des Menschen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in seinem un-

---

Verlauf des Textes), so daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig ist.

1) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklit's; siehe Bd. I. p. 2.

*) Wir müssen uns daher auch ganz gegen Bernays Ansicht aussprechen, der in der Zusammensetzung *κλέος ἀένναον θνητῶν* eine ironische Hindeutung auf die Werthlosigkeit des Ruhmes sieht, eine Ansicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3. gemißbilligt worden, welcher deshalb auch *θνητῶν* von *ἄριστοι* („die Besten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm") abhängen lassen will. Dies ist aber nicht nur ganz unnöthig, sondern zerstört auch den wahrhaften Sinn

mittelbaren Dasein besteht. Wie dies der Grund ist, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund ist, weshalb ein deutscher mit hellenischem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm singt, daß er erst annahen kann

„Hand in Hand
Mit dem prüfenden Todesengel"

so ist es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethische Realisirung seines speculativen Princips, die nicht mehr in der einseitigen Form des sinnlichen Seins, welches sonst die Sphäre des gesammten Lebens bildet, vorsichgehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entsprechende und unangemessene, sondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtsein für den Einzelnen erblickt, welche er daher als das höchste Ziel menschlichen Strebens und als das größte Loos des Sterblichen hinstellt [1]).

Physisch, logisch und ethisch hat das Sein seinen Werth für Heraklit

---

dieses Bruchstücks, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegensatz besteht, daß Heraklit die „Besten den unsterblichen Ruhm der Sterblichen" wählen läßt und so eben den Ruhm als die realisirte Unendlichkeit des endlichen Menschen hinstellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengesetzte von allen Zwecken des endlichen sinnlichen Daseins sei.

1) Eine vielleicht nicht undeutliche Spur von dieser principiellen Ruhmliebe des Ephesiers und von dem großen Nachdruck, mit welchem er sie in seinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem ersten der untergeschobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken sein. Denn nur in demselben Sinne wieder, wie wir bereits Bd. I. p. 42,1. p. 166. Bd. II. p. 231 sq. p. 346 n. in diesen Briefen Ausflüsse der dogmatischen Anschauungen des Ephesiers aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffassen, welche ihm daselbst in den Mund gelegt werden und die schon um ihrer selbst willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daselbst den Heraklit die Ephesier also apostrophiren: „Wenn Ihr nach fünfhundert Jahren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, so werdet Ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von Euch zwar wird keine Spur Eures Namens vorhanden sein. Ich aber werde von gleicher Dauer sein mit Städten und Ländern durch meine Wissenschaft, ein niemals Verschwiegener! Und wenn zu Grunde geht die Stadt der Ephesier und zerstört werden ihre Altäre alle, so werden die Seelen der Menschen die Stätten meines Gedächtnisses sein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieser sein mit der seinigen; eine andere aber wird uns zu Theil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab sie eine andere, und eine andere dem Hesiod, und so viele Treffliche erstehen, wohnt einem Jeden Einzelnen der Ruhm der Wissenschaft bei (*εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι, κατελάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ὑμῶν δὲ οὐδ' ἴχνος ὀνό-*

verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und seine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorrescirt [1]) und dagegen die reine Einheit des Negativen als seine Wahrheit nachgewiesen. Die solchen seienden Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erscheinen wie Vieh, mit dem sie sich auf eine Linie stellen. —

Was den ersten Theil der Stelle betrifft, dem ein in indirecter Rede mitgetheiltes Bruchstück zu Grunde liegt, so haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 302 sqq. gesprochen. Es ist offenbar höchst wahrscheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Ephesiers, sondern auf eine und dieselbe Stelle seines Werkes sich beziehen. Schwierig ist nur zu sagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt Einer von ihnen ganz wörtlich mitgetheilt hat. Das Meiste spricht offenbar zu Gunsten des Proklos. So zuerst, daß er in directer Rede, Clemens nur in indirecter mittheilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τὶς γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησισόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen sich das *τὶς γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen ist. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indirect, selbst wenn er nur aus dem Gedächtniß anführte, wäre es immer höchst unwahrscheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklit's von den „Gesetzen" gesprochen haben sollte, anstatt des „großen Haufens der Lehrer" (*διδασκάλων ὁμίλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Concrete dieses Ausdrucks und besonders daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verstoßen scheint, welche die Gesetze in der Anschauung des Ephesiers einnahmen, muß ihn schützen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen sein sollte.

ματος· ἰσοχρονήσω πόλεσι καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγώμενος· κἂν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῇ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχαὶ τῆς ἐμῆς ἔσονται χωρία μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναῖκα Ἥβην, οὐ τὴν Ἡρακλέους· ἐκεῖνος ἀεὶ ἔσται μετὰ τῆς ἑαυτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετὴ γεννᾶ καὶ Ὁμήρῳ ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσιόδῳ ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γένωνται, ἑνὶ ἑκάστῳ συνοικίζει παιδείας κλέος)". Es erhellt von selbst, wie sehr diese Worte, die doch schwerlich ohne alle Veranlassung dem Heraklit in den Mund gelegt sein können, unsere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente bestätigen.

1) Vgl. hier das über die Perhorrescirung dieses Moments in seiner ontologischen Personificirung in der Gestalt des Gottes Dionysos Gesagte §§ 10. 11.

In der That aber steht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerspruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobäos dargelegten Ausspruch Heraklit's vom Wesen der Gesetze. Auch da heißt es ja, man müsse festhalten an dem Gemeinsamen Aller, nicht nur wie die Stadt am Gesetz, sondern noch viel fester. Denn auch alle diese menschlichen Gesetze selbst würden nur genährt von dem Einen Göttlichen ꝛc. Eine so hohe Stellung auch dem Gesetze in diesem Fragmente eingeräumt ist, immer erscheint es auf das bestimmteste untergeordnet dem *ξυνὸν πάντων* und *ἓν θεῖον*, dem — miteinander identischen — Gemeinsamen Aller und Einem Göttlichen, durch welches auch die Gesetze erst ihren Bestand, ihre Geltung und Heiligung erhalten [1]).

Gesetze, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, welche dieses Eine Göttliche und Allgemeine nicht in sich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Gesetze erscheinen (vgl. p. 392 sq.). Es kommt hier nur derselbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (siehe § 29.) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die subjective Einsicht und Vernunft Aller, sondern die seiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes und seiner Wandlung und das Erfassen (die Auslegung) dieses Einen die Welt constituirenden Gesetzes, so ist auch in ethischer Hinsicht das Allgemeine nur eben dieses selbe ontologisch und objectiv Allgemeine, und nicht der Wille aller Einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinsichtig und vernunftlos setzt. Es ist die genaue Erfassung dieses Punktes eines der wichtigsten Erfordernisse für die richtige Beurtheilung und das zusammenhängende Verständniß heraklitischer Lehre.

Wie in der Hegelschen Philosophie die Gesetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realisation des allgemeinen substantiellen Willens, ohne daß bei dieser Bestimmung im geringsten an den formellen Willen der Subjecte und deren Zählung gedacht wird, so ist auch das Allgemeine Heraklit's gleich sehr von der Kategorie der empirischen Allheit entfernt. Das heraklitische Allgemeine ist etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenso dem Gedanken, dem Willen und der Ansicht aller Einzelnen ganz fremd ist. Sein „Allgemeines" ist nicht ein aus der Ueber-

1) Ganz deutlich tritt dieser Unterschied bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I. p. 460. Kuehn.: *νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.*

einstimmung Aller Resultirendes, sondern das Eine an und für sich Allgemeine, die wahre Objectivität des Seins, sein speculativer Begriff, der ihm allein ist und durch den allein alles Andere sein Dasein hat. Deshalb finden wir denn auch so oft, wo er von diesem seinen Allgemeinen und Absoluten spricht, diesem ein bedeutungsvolles „Eins" hinzugesetzt und es durch dasselbe von der Kategorie der empirischen Vielheit und Allheit abgeschieden. Eins ist das Weise, Eins der Name des Zeus, Eins das immer Auseinandertretende, Eins die γνώμη, welche Alles leitet, und auch die Gesetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinsame Aller", nicht als Product des Willens und der Ansicht der großen Menge, sondern nur insofern sie von dem „Einen Göttlichen" erfüllt und genährt werden, das Alles durchwaltet. Wie wir oben bereits sagten (p. 287), Heraklit hätte, wie er alle Menschen unvernünftig nannte, sie auch ebensogut alle in seinem Sinne ungemeinschaftlich nennen, sich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende Gesetz begriffen und befolgten, als die allein gemeinschaftlichen hinstellen können, so sagt er in der That auch selbst bei Clemens (Strom. V. c. 14. p. 257. Sylb. p. 718. Pott.): „*Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός*". „Gesetz ist es auch dem Rathschlusse eines Einzigen zu folgen", nämlich eines Solchen, der jenes waltende Göttliche, das objectiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philosophen zum Staat geben will, steht demnach ganz auf heraklitischer Grundlage und es begreift sich sehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftlosen (ἀξύνετοι) gemachten Gesetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm sowenig überhaupt nur als wirkliche Gesetze, wie Kratylos vom falschen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen sei. Nicht aus den menschlichen Gesetzen als solchen war ihm das Eine Göttliche, sondern aus diesem ontologisch-kosmologischen Gesetz waren ihm auch die staatlichen Gesetze abzuleiten.

Daher begreift sich auch leicht, wie Heraklit trotz seiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade durch seinen Begriff vom Allgemeinen mit der ionisch-demokratischen Massenherrschaft in seiner Vaterstadt in den schärfsten Gegensatz treten mußte. Ueberhaupt ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Heraklit, obwohl er einerseits gerade das Princip des ionischen Volkscharakters, das Princip der Bewegung wissenschaftlich auf den Schild erhebt, andrerseits gerade durch den näheren Inhalt seines speculativen Begriffes in einen scharf geschnittenen Widerspruch gegen den ionischen Charakter tritt. Auf vieles Derartige, welches alles innerlich in

einen und denselben Punkt zusammenläuft, haben wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht, so z. B. seine Polemik gegen den Dionysos-Cult, gegen die heitere ionische Lust des sinnlichen Daseins, gegen die Genesis und das Moment der Existenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von seiner angeblichen Schwermuth in einem engen, bereits aufgezeigten Zusammenhange stehen. Ganz ebenso wehrt sich in Bezug auf seine staatliche Anschauung die streng objective Substanz, das substantielle Eins, dem er hingegeben und welches ebensosehr sein ontologisches und kosmologisches als ethisches Gesetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjecte und die Herrschaft des subjectiven Moments im Staate, eine Herrschaft der Menge, in der er nach ihrem Princip wie nach ihren Institutionen, z. B. dem Ostracismus ꝛc., nur die Praxis der *ἰδία φρόνησις*, der willkürlichen und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden besonderen Vernunft der Menschen erblickt. Und gleichwohl war es gerade seine Philosophie, die bestimmt war, in Subjectivismus umzuschlagen, sich allmählich hiermit vom kleinasiatischen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremste Herrschaft des subjectiven Moments, die sogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem sie das theoretische Princip derselben, „aller Dinge Maaß ist der Mensch", ihr in der Philosophie vorausgeschickt und, wie Plato sagt, auch das Unbewegte bewegt hatte! —

Von dem Gegensatz aber, in welchem sich Heraklit selbst zu dem politischen Wesen seiner Stadt und seiner Mitbürger befand, haben wir noch bestimmte Nachrichten. Diogenes (IX, 2.) erzählt, als ihn seine Mitbürger aufgefordert, Gesetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt schon durch verderbliche Grundsätze beherrscht werde (*διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν*). Und als er vor dem Heiligthum der Diana mit den Knaben Würfel gespielt und die Ephesier sich um ihr herum gesammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert Ihr Euch, Ihr Schlechtesten? Ist dies nicht besser, als mit Euch die Stadt verwalten?" (*τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι*[1]). Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) sogar aus seiner Vaterstadt verbannt werden, beides gewiß sehr unglaubwürdige Nachrichten. Jenes Mißverhältniß aber mit der Demokratie seiner Vaterstadt läßt sich nicht bezweifeln und haben wir noch eine Stelle aus seinem Werke selbst übrig, die dasselbe in ebenso deutlichen als be-

1) cf. Plinius VII, 19.

redten Worten darlegt. Diogenes a. a. O. theilt uns dieselbe also mit: „καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· „„Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων““. Cicero (Tuscul. Disp. V, 36.) übersetzt diese Worte mit Auslassung des ἡβηδόν und des entsprechenden Gegensatzes τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν also: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat; si quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit“. Auch Strabo (XIV. p. 642. Vol. V. p. 542. ed. Tschuk.) theilt die Stelle und wohl noch wörtlicher mit, indem er φάντες statt λέγοντες und ἀπάγξασθαι statt ἀποθανεῖν, endlich statt εἰ δέ τις τοιοῦτος die schon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung εἰ δὲ μὴ hat. Dies ἀπάγξασθαι findet sich auch in einer hierauf anspielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I. p. 362. ed. Kiessl.): „Οὐ γὰρ, καθάπερ Ἡράκλειτος γράψειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.“ [1]). Ebenso heißt es bei Stobäus Serm. Tit. 38. p. 236. T. II. p. 80. ed. Gaisf. ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἑρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι.

Auch die Uebersetzung Cicero's morte multandos deutet eher auf ἀπάγξασθαι als auf ἀποθανεῖν, welchem an und für sich nur mori entspräche und überhaupt muß es eher möglich erscheinen, daß das abstractere ἀποθανεῖν an Stelle jenes bestimmteren und concreteren Ausdrucks getreten ist, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Aenderungen aus Strabo zu acceptiren und die Stelle demnach zu übersetzen ist: „Er schilt auch die Ephesier darüber, daß sie seinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Ephesiern gebührt, wie sie erwachsen sind Allen erwürgt zu werden und den Unmündigen die Stadt zu verlassen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichsten von ihnen, vertrieben haben, sagend: Bei uns soll keiner der

1) Kießling hat bereits gezeigt, daß diese von Schleiermacher, Menagius zu Diog. L. und Kuster für verdorben gehaltene Stelle es nicht ist. Aber auch seine Auffassung können wir nicht ganz theilen, sondern übersetzen einfach: „Und nicht in der Weise, wie Herakleitos sagte, daß er den Ephesiern Gesetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gehenkt werden heißend, sondern mit vielem Wohlwollen und politischer Einsicht versuchten sie (die Pythagoräer), Gesetze zu geben.

Nützlichste (Trefflichste) sein, ist aber einer ein solcher, so sei er es anderswo und bei Andern".

Man sieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von seiner εὐαρέστησις hören werden, weit entfernt war von jener Apathie, welche den ethisch-politischen Raisonnements der späteren Stoiker eine so tiefe Langweiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieser Natur! — Unrecht aber hat Schleiermacher (p. 480) diese harte Aeußerung Heraklit's lediglich als einen durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufassen. Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegensatz, in welchen seine streng objective ethische Ansicht zu dem Geiste seiner Vaterstadt und dessen Aeußerungen, wie nachgewiesen, nothwendig treten mußte und stehen mit seiner substantiellen Grundanschauung, statt ein bloßer Auswuchs zu sein, in engem und vernünftigem Zusammenhange. Dieser principielle Gegensatz, der Schleiermacher entging, spricht sich auch deutlich in jenen Erzählungen aus, daß er verschmäht habe, der Stadt wegen des schlechten in ihr herrschenden Geistes Gesetze zu geben, Erzählungen, die, wenn sie auch nicht buchstäblich als wahr zu nehmen sind, doch immer zeigen, daß sich seine Verachtung der Ephesier nicht blos auf die einzelne Handlung der Vertreibung seines Freundes beschränkt und gegründet hat. Auch übersieht Schleiermacher, daß der Ausspruch, welchen Heraklit den Ephesiern bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar ist die Sache doch so zu fassen, daß die Ephesier jenen Grund der Verbannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht öffentlich angegeben haben sollen [1]), sondern daß Heraklit nur damit dar-

1) Bisher ist freilich die Sache immer noch (u. A. auch von Niebuhr, Röm. Gesch. II, 348 sq. 2. Ausg.) so gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei von den Ephesiern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der ausgesprochene Zweck des Ostracismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß, gleichviel, ob sich derselbe auf äußere oder auf geistige Eigenschaften stützte, zu beseitigen. Denn immerhin sollte er nur einen solchen Bürger treffen, der gefährlich schien „durch seine Macht oder wegen der Furcht vor seinem Ansehn" (διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον, Thucyd. VIII, 73), nicht aber einen solchen, welcher gerade der „Nützlichste", ὀνήϊστος, war (ein Wort, welches Heraklit doch schwerlich hier umsonst gebraucht und welches wir deshalb auch durch diese seine erste und ursprüngliche Bedeutung übersetzen zu müssen geglaubt haben). Daß beides nicht unmittelbar identisch war, d. h. nicht ausgesprochenermaaßen zusammenfiel oder zusammenfallen sollte, zeigt sich u. A. auch darin, daß der Verfasser der Andokideischen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Ostracismus aufzählt, es könne sich der Staat dadurch leicht des besten und nützlichsten Bürgers berauben. — Was auch die Ephesier bei der Verweisung des Hermodoros

stellen will, was die Ephesier sich selbst im Stillen dabei gesagt, welchen Geist der Scheelsucht, der Willkür und des thörichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigenthümlichen Neides gegen das Bessere und Treffliche sie objectiv durch jene dieser inneren Quelle entflossene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die markigste und classischste Kritik und Darstellung der wirklichen Natur des antiquen Ostracismus ist, die uns das Alterthum überliefert hat. Der Ostracismus selbst wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Aristides ein! — auf den Satz: „Bei uns sei keiner der Nützlichste und Trefflichste und wenn es Einer ist, so sei er es anderswo und bei Andern", als auf seine einfache Formel, als auf seine wahre Natur und Wesenheit reducirt, und durch die einfache Reduction auf diese Formel gewaltiger und schlagender kritisirt, als durch alle Gründe, welche der Verfasser der Andokideischen Rede aufbringt. Und dieser Ostracismus mußte wieder Heraklit erscheinen als die consequente Folge der Herrschaft der ihrer besonderen Verstandes-Willkür und ihrem Dünkel (der *ἰδία φρόνησις*) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das Eine, das eben das an und für sich Allgemeine ist, als das wahrhafte Gesetz der Natur und der Sittlichkeit erscheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, sich selbst durch jenes absprechende Urtheil über die Ephesier der besondern Vernunft, der abweichenden, eigenen Ansicht schuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Ephesier insgesammt dieser *ἰδία φρόνησις* beschuldigen, weil sie sich an dem vergriffen, auf dessen Seite jenes Eine und wahrhaft Allgemeine stand.

---

erklärt haben mögen — wenn sie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß er in diesen selbst den Widersinn und die Unsittlichkeit der Maaßregel heraustreten lassen will.

§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρέστησις. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit.

Wie ihm die ἰδία φρόνησις das theoretische Vertiefen des Individuums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Bethätigung dieser ἰδία φρόνησις, das practische Festhalten des Einzelnen an seiner Besonderheit und Eigenheit, mit ὕβρις bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über alle Maßen perhorrescirt zu haben. In diesem Sinne scheint uns das von Diogenes L. a. a. O. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen: „ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην", „den Uebermuth muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst". Denn die Auffassung Schleiermrcher's (p. 347), das Fragment beziehe sich auf seine strenge literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbheit dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig [1]), ebensowenig aber

1) Dies sieht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3. p. 93 καταμαθὼν γὰρ τοῖς τηλικούτοις μεγίστον μὲν φρόνημα ἐμφύομεν, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur ὕβρις; pertinet huc fragmentum Heracliti ὕβριν χρὴ κτλ., quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacherus, effici videtur loco Platonis legg. VIII. p. 835. e. νέοιμεν νέαιτε εὐτραφεῖς εἰσί, πόνων τε σφύδρων καὶ ἀνελευθέρων, οἱ μάλιστα ὕβριν σβεννύασι, ἀργοί videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et ὕβριν dixit eo quo ego statuo sensu; cf. ib. p. 837. et Phaedr. p. 250. e. et ibi Heind." So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der heraklitischen ὕβρις, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffs derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstract politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter ὕβρις hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint unthunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermuthung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von ὕβρις — und diese dürfte doch vor Allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine blos theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine practische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo verletzende Ueberhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Uebergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe ꝛc. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit οἴησις bezeichnen, während ὕβρις die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums insofern es zur practischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen [1]).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Muthes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II. c. 7. p. 1223. B.) also mitgetheilt wird: *ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ „„χαλεπὸν, γάρ φησι, θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται““* „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüth zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben". Daß *θυμός* hier soviel wie das begehrliche Gemüth, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausspruch lobend zu nehmen und *θυμός* mit Muth zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V, 11. p. 1315. B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: *διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας .... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες, καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.* Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755. E. p. 29 Wytt.)

1) So faßt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I. p. 181, das Fragment.

auf die Sentenz anspielt, scheint dies zu bestätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.* Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgesagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgesagt habe, und in der That wird gerade an diesem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargestellt. — Auch die Weise, in welcher bei Aristoteles zum dritten Male (Eth. Nic. II. c. 2. p. 1105) das Dictum angeführt wird, giebt keinen Anlaß, an seinen lobenden Zusammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.* Und gerade bei diesen beiden, Aristoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zusammenhang sie eine Sentenz Heraklits anführen, weil sie sein Werk selbst gehabt haben und nicht wie so viele Andere aus Citaten citiren [1]).

Plutarch erwähnt den Ausspruch noch an zwei Orten, zuerst de Ira cohib. p. 457. D. p. 867. Wytt.: ... *κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί, φησιν Ἡράκλειτος, ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται* und im Coriolan. p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*

Am wörtlichsten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblichus (Protrept. ed. Kiessling. p. 334) die Sentenz an: *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται“.*

„Ein Zeuge für das Gesagte ist Heraklit. Denn schwer, sagt er, ist es mit der Gemüthswillkür zu kämpfen; denn wovon sie begehrt, daß es sei, das erkauft sie mit dem Leben“. Gerade aber die praktische Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρήζῃ* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrlichen Triebe und das willkürliche subjective Wollen des Menschen verstanden ist.

Dieses subjective Wünschen und Wollen der Menschen erschien aber Heraklit grundsätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem principiellen Grunde so erscheinen.

Denn die Menschen wünschen in allen Sphären das Negative sich ab- und fernzuhalten, da sie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittelung mit dem Negativen und dem Gegensatze ihr Dasein zu haben. Eben weil sie aber überall das Negative, diesen Gegensatz gegen ihr eigenes Dasein

1) Auch Brandis a. a. O. übersetzt das Fragment ohne Weiteres „doch schwer ist es gegen die Willkür streiten“ und geht somit von der obigen Ansicht aus.

ausschließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten sie Heraklit ganz ebenso scheinen das für sie Verderblichste zu wünschen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünschung des Streits aus den Reihen der Götter und Menschen den kosmologischen Weltuntergang unwissentlich herbeigewünscht hatte. Jener kosmologische Gedanke Heraklit's und dieser ethische ist nur einer, und Heraklit selbst hat ihn auf dem ethischen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobäus (Serm. III. p. 48. T. I. p. 100. ed. Gaisf.) zeigt: „*Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“ „Den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde was sie wollen. Krankheit macht erst die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe“.

Die innere Einheit dieses Gedankens in seiner kosmologischen und seiner ethischen Wendung ist aufs deutlichste ausgesprochen in der Stelle des platonischen Theaetetos (p. 153. p. 80 sqq. Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Herakleitos selbst zurückgeführt hat, fortfährt: auch das seien Beweise für diese Theorie *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe“. Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles Andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) würde selbst erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geschlecht der Lebenden selbst entsproß denselben Ursachen, ebenso werde der Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenso werde die Seele selbst durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, kenntnißreich und wohlerhalten und besser (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenlosigkeit und Trägheit besteht, lerne sie nicht nur nichts, sondern vergesse auch noch das Gelernte, die Bewegung sei also das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windstillen verhalte es sich ebenso, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulniß und Zerstörung, das Gegentheil aber Erhaltung (*ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σώζει*).

Die heraklitische Bewegung aber ist, wie sich erwiesen hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausspricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, processirende Identität des absoluten Gegensatzes, so daß wir hier ganz denselben Gedanken und seine

Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraklit's vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältniß, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließen und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisirt, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalsschuld zurückzuzahlen, die wir von unsern Voreltern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (ἀνάπαυλα) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens [1]).

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraklit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der Spannung des Gegensatzes und in der Bewegung seiner Ueberwindung besteht, konnte freilich die Lust im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affecte besteht, mit welchem der Mensch einem bestimmten Zustande hingegeben ist und ihn festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Lust und der Genuß sich nur als die Vermittlung der entgegengesetzten Zustände [1]) und als die Ueberwindung dieser Spannung erwiesen hat, nothwendig an die Stelle jenes affectvollen Hingebens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten; eine Simmung der Seele, durch welche sie, da sie die entgegengesetzten Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe ꝛc. als sogar zu ihrer sinnlichen Befriedigung gleich nothwendig begreift, sich auch zu beiden entgegengesetzten Seiten mit gleicher Billigung verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affect sie fesselte, sich in einen

1) Es muß hier auf die Erörterung Bd. I. p. 133 sqq. zurückverwiesen werden.

1) Es ist daher auch die ethische Bedeutung, welche das heraklitische Dictum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vergleiche zu den Ausführungen im Bd. I. p. 92 sqq. noch den Bericht des Chalcidius im Tim. p. 396. Meurs.: Proptereaque Numenius laudat Heraclium (l. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.

affectlosen Zustand theoretischer Betrachtung und speculativen Wohlgefallens an den verschiedenen sinnlichen Zuständen erhoben hat.

Es ist also im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet und schon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV. p. 984. ed. H.) von Heraklit giebt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die Billigung gesetzt", „ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν". Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beschaffenheit dieser εὐαρέστησις nicht erklärt (τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δεδήλωκε), so wollen wir dem Berichterstatter gern glauben, daß er sich über die Bedeutung derselben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn schulmäßiges Definiren überhaupt nicht bei ihm zu suchen ist, keine Definitionsformel für sie gegeben hat. Ihre reale Explication aber, die sich uns ergeben hat, mußte sich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menschen zu den Schicksalen und Zuständen des Lebens sprach. In diesem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Uebereinstimmung des Menschen mit seiner Bestimmung bestehen.

Der Mensch, der diese εὐαρέστησις in sich hergestellt hat, hat auch in ethischer Beziehung jene aufs kosmologische Ganze sehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiast (s. Bd. I. p. 92 sqq.) nach Herakleitos sagte, daß ihr Alles schön und gerecht und nur den Menschen das Eine gerecht und das Andere ungerecht sei. — Wenn das Schicksal, die εἱμαρμένη (siehe oben § 17.), die Verknüpfung des Seins und der Negativität ist, durch welche jedes Einzelne gesetzt und aufgehoben wird, so ist die εὐαρέστησις das diese nothwendige Verknüpfung von Sein und Nichtsein begreifende und ihr entsprechende Verhalten.

Diese ethische εὐαρέστησις ist aber nur möglich auf der Grundlage eines das Universum in seiner Wahrheit als ein System der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieses sich selbst und die Vernünftigkeit des Negativen erfassenden Erkennens. Nur diese sich selbst und die Welt in ihrer Identität und Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erfassende und sich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele ist die göttliche Gesinnung und Einsicht, welcher gegenüber die menschliche steht, die ihr eigenes Wesen und das Göttliche gleich sehr verkennend sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Dieser Gegensatz ist es, welcher dem von Origenes aus Celsus (VI. p. 638 u. 639 a. ed. de la Rue) mitgetheilten Fragmente zu Grunde liegt: „καὶ ἐκτίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν „„ἦθος γὰρ ἀνθρωπεῖον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει"", „menschliche Gesinnung hat nicht Erkenntniß, göttliche aber

hat sie". Das andere daselbst unmittelbar darauf mitgetheilte Fragment: „ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωςπερ παῖς πρὸς ἀνδρός" „Ein thörichter (unmündiger) Mann hört soviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann" macht dies durch den schön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachsene Mann nur die eigene zur Erkenntniß seines innern Wesens gelangte Vernunft des Kindes darstellt, auf deren Stimme aber das sein Wesen noch nicht erfassende Kind eben darum noch nicht achtet, so ist auch die Stimme des Dämon nur das mündige, sich selbst erkennende Wesen des Mannes; sie ist nur die Stimme der zur Erkenntniß des eigenen Wesens gelangten menschlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Gesinnung" genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntniß seines eigenen Wesens und des Wesens der Welt als des absoluten Processes nicht theilhaftige und darum nicht mündige Mensch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 123 sq. 429 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind sich auch physisch dadurch vom Manne unterscheidet, daß es sich selbst noch nicht hervorzubringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo diese Fähigkeit des Sichselbsthervorbringens mit der Saamenabsonderung eintritt, das vollendete Sein des Menschen datirt und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verständnisses des Guten und Bösen eintreten läßt, so ist der unmündige und kindische Mann derjenige, der sein eigenes Wesen geistig nicht hervorzubringen und zu erfassen vermag.

Das δαίμων im Fragmente in dieser anthropologischen Bedeutung hier aufzufassen, dazu berechtigt endlich noch ein schönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöse Dämonologie geradezu auflösend und negirend [1]), für das menschliche Innere alles Das in Anspruch nimmt, was in der religiösen Anschauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeschrieben wurde; ein Fragment, welches auch die Lebensschicksale des Individuums als dieselbe Sichselbsthervorbringung und Selbstverwirklichung im Ethischen ausspricht, wie die Zeugung sie im Physischen darstellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die εἱμαρμένη bei Heraklit im Unterschiede von den Stoikern zu den Handlungen des Subjectes einnimmt. Das in Rede stehende Bruchstück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI. p. 16. ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II. de anima): „ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων" κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τούτεστι φύσις. „Die Gesinnung ist dem Menschen sein Dämon".

1) cf. oben Bd. I. p. 296 sqq.

Ebenso bei Stobäos (Serm. T. 102. p. 559. T. III. p. 306. Geisf.): *Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch[1]): *καὶ Ἡράκλειτος „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων“*. Plutarch versteht diesen Ausspruch sehr richtig, wenn er ihn mit dem Verse Menander's zusammenstellt: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*. Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation *τούτεστι φύσις* ist den Worten nach gleichfalls nicht unrichtig, ebensowenig wie die Schleiermacher'sche Uebersetzung des Fragmentes selbst: „des Menschen Gemüth ist sein Geschick“. Wohl aber ist die Schleiermacher'sche (p. 503. 504) Auffassung desselben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten[2]) des Aphrodisiers gegebene Erklärung stützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüth des Menschen selbst zu einer unfreien Naturbestimmtheit machen wollen.

Vielmehr ist der Gedanke des Fragments eben kein anderer als der, das sonst der Lenkung höherer Mächte und Dämonen[3]) zugeschriebene Schicksal des Einzelnen der Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntniß, der Gesinnung (wie *ἦθος* zu übersetzen ist) zu vindiciren und auch den Lebenslauf und das Lebensloos des Individuums als seine eigene Hervorbringung und Sichselbstdarstellung aufzuzeigen.

Dies bestätigt sich außer dem obigen Zusammenhange und der Auf-

---

1) Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. Wytt.

2) Sie lauten: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τὰς τὲ προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους*, und bald darauf: *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσι τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφάς αὐτῶν ἀκολούθους ἰδεῖν ἐστί. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνῳ καὶ θράσει φύσει βιαιός τις καὶ ὁ θανατός.* Wenn Schleiermacher sagt: „*δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe, was sonst *εἱμαρμένη*“, so entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodisier, der nach den letztangeführten Worten fortfährt: *αὐτὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη.* Die Frage ist aber gar nicht, was *δαίμων* hier bedeute, der selbstredend nichts anderes als das im religiösen Glauben von dem Dämon gelenkte und so mit ihm identische Schicksal bedeuten kann, sondern höchstens was Heraklit unter *ἦθος* hier verstand und worauf er also das einzelne menschliche Schicksal in letzter Instanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und particularen Beschaffenheit des Einzelnen wurzelnde Bestimmtheit, oder auf die Freiheit der menschlichen Gesinnung und die Erkenntniß seines eigenen Wesens. Zur Stelle des Aphrodisiers vgl. Blümner, Schicksalsidee des Aeschylos p. 166.

3) Vgl. Wyttenbach in Bibl. Crit. Part. IX. p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

fassung Plutarch's, die sich in der erwähnten Verbindung des Ausspruchs mit dem Verse Menander's darlegt, einstweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die späteren Stoiker von diesem *δαίμων* machen. Denn obgleich sich bei diesen, zum Unterschied von Heraklit, auch in Bezug auf die Schicksale des Individuums eine fatalistische Anschauung entwickelt hatte, drängt sich selbst noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerspruch zu ihren eigenen Sentenzen, diese ihnen von Heraklit übermachte Auffassung des Dämon als der Vernunft und Erkenntniß des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II. § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beständig seine Seele mit dem ihm Bestimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringend, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgerissenen Theil seiner selbst (*ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ*) einem Jeden zum Vorsteher und Leiter gab; es ist aber dieser (Dämon) die Vernunft und Erkenntniß eines Jeden (*οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος*)". Vgl. hiermit ib. II. § 13. III. § 12. u. 16. V. § 10. und besonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angef. Stellen.

Unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich aber auch in wie uns dünkt sehr entscheidender Weise durch andere Aussprüche Heraklit's. Denn dieselbe Protestation gegen die Anschauung der Schicksale des Individuums als an die Naturbestimmtheit gebunden, dieselbe Vindication der menschlichen Freiheit und Erkenntniß als der allein maaßgebenden und bestimmenden Instanzen für die menschlichen Loose spricht sich auch in der leidenschaftlichen Polemik Heraklit's gegen die Astrologie aus, gegen den Glauben an irgend welchen Einfluß der Gestirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schicksal des Menschen.

Sehr richtig bemerkt ein geistreicher moderner Naturforscher von dem innersten Grunde der Astrologie im Alterthum sprechend[1]): „Auf dieser Kindheitsstufe der Menschheit fielen Religion, Astronomie und Astrologie in Eins zusammen. Astronomie war Erkenntniß Gottes, Astrologie Glauben an göttliche Vorsehung. Daß hier die Frage nach der Entstehung der Astrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige ist, ergiebt sich von selbst. Die Gestirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmlischen Willens. Sie deuteten nicht des Menschen Schicksal, nein, sie selbst bestimmten und lenkten es".

Allein nicht blos durch diesen inneren Zusammenhang von Dämono-

---

1) Schleiden, Studien p. 226; vgl. Roeth, Aeg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

logie und Astrologie enthält die Protestation, die Heraklit der Astrologie entgegensetzt, eine Negation und Auflösung der Dämonologie überhaupt in sich. Vielmehr ist vorzüglich die Weise und der Umfang seines Angriffs auf dieselbe zu beachten. Er greift sie nicht insofern an, als sei nur den Göttern, nicht den Gestirnen jener Einfluß zuzuschreiben; er greift sie auch nicht insofern an, als sei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Gestirnen nicht erkannt werden. Er negirt vielmehr dabei auf das Entschiedenste jede fatalistische Anschauung in Bezug auf die Thaten und Handlungen des Individuums überhaupt, er negirt auf das Entschiedenste die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einflusses auf das menschliche Innere, auf sein Wollen und Erkennen, wie er andererseits nur aus diesem heraus das menschliche Loos sich gestalten und bestimmt werden läßt. Es ist ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenschaftlichen Haß Heraklit die astrologische und fatalistische Anschauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er selbst die unschuldigsten, oft nur in poetischen Bildern bestehenden leisen Andeutungen derselben bei den größesten Dichtern hervorsucht und welchen schonungslosen, zermalmenden Tadel er darüber ausspricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich sind, wenn jene Ansicht seiner eigenen Weltanschauung in ihrer innersten Wurzel diametral gegenüberstand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugnisse mit dem Bericht des Schol. zu Homer's Il. 18. v. 251. Homer sagt daselbst von Polydamas:

„*Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο*".
Hektor's Freund, auch wurden in Einer Nacht sie geboren,
Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres"
(nach Voß).

„Wie können[1]), sagt der Scholiast, zwei in Einer Nacht Geborene so sehr von einander abweichen, da doch die Einwirkung (*τῆς συμπαθείας*) der Himmlischen auf Beide sich gleich verhält? Der Unterschied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, sondern auch in der Bestimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieses Verses, *ἐντεῦθεν*) den Homer einen Astrologen und auch wegen der andern Verse (*καὶ ἐν οἷς φησί*):

---

1) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495, b. 5: „— — *Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καὶ* (dies für den Sinn wesentliche *καί* fehlte in der Villoison'schen Ausg.) *ἐν οἷς φησὶ „μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται*" (Iliad. 6, 488). Dasselbe aber in einer mißverstehenden Wendung, sagt Eusthat. ad l. l.

„Doch dem Verhängniß entrann Niemand von den Sterblichen mein ich,
Edeler so wie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward“
(nach Voß).

Man sieht aus diesem Bericht, wie die Benennung „Astrologe“ von Heraklit als ein Stich- und gleichsam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, diesen auf seine Consequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich astrologische, sondern nur fatalistische Anschauung überhaupt bekundet, und die erstere an und für sich nur das Factum der in Einer Nacht stattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber diese bloße Zeitbestimmung der Geburt erscheint dem Eifer Heraklit's schon als unfreies astrologisches Unwesen, woraus sich übrigens beiläufig ergiebt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopstellung und Bestimmung der menschlichen Schicksale aus der Zeit der Geburt sein mußte. —

Denselben Tadel sprach er auch über Hesiod aus bei Plutarch [1]): „*εἴ τε μὴ, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ ὡς ἀγνοοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν*“, „wenn aber nicht, so hat Herakleitos mit Recht den Hesiod getadelt, wie Einen, der nicht wisse, daß jedes Tages Natur nur ein und dieselbe sei“, einen Tadel, den schon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homerischen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß sich die breit gedruckten Worte sehr einer wörtlichen Anführung nähern, so ist dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben schien, wie das echte, obwohl in lateinischer Uebersetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklit's beweist. Vor der Anführung desselben müssen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer sowohl als über den Dichter Archilochus ausgesprochen hat: „*τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως*“ (Diog. L. IX, 1.). „Homer aber sagte, er verdiene aus den Versammlungen zu den öffentlichen Kampfspielen hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden und Archilochos gleichfalls“. Da Diogenes nicht sagt, worauf Heraklit dieses so harte Urtheil gründete, so ist über den muthmaßlichen Grund hin und her ver-

---

Vol. IV. p. 67. ed. St. Die Vermuthung des Fabricius, es sei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat schon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewiesen.

1) Camill. I. 137. F. 138. B. Fragm. XXX. p. 863. Wytt.

muthet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (siehe § 4.) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos". Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgefühlte Kriterium, jener Tadel müsse sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies thut, Heraklit beide in dasselbe Urtheil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermuthung [1]) unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurtheil vielmehr offenbar auf Folgendes: Homer sagt (Odyss. 18, 135.):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνθρῶν τε θεῶν τε".

„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erdebewohner
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel".
(Voß.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt [2]):

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε Λεπτίνεω παῖ,
γίνεται, ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει".

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt". Gegen diese in ihrer Consequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausspruch: „Jeder Tag ist dem andern gleich", läugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf

---

1) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaaß, die Entstehung der Welt nach ihren lustigen Bildern erklären zu wollen", eine Vermuthung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Excurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII. p. 570) folgt.

2) cf. Suidas s. v. *Πυρρώνιοι* und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sq. und Fragm. XI. ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III. p. 96 sq. ed. Lips. Ueber jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

das menschliche Innere als solches zurückführend. Denn wörtlich so ist uns das bisher übersehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12. T. III. p. 33. ed. Bipont., obwohl Seneca selbst es höchst flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur" [1]).

Und eben weil jene fatalistische Anschauung in ihrer Consequenz jede menschliche Selbständigkeit und somit die Wurzel aller menschlichen Tüchtigkeit aufhebe, scheint Heraklit, consequent noch in der Uebertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo sich die menschliche Tüchtigkeit in ihrer hellenischen Auffassung entfalten und gefeiert werden sollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von selbst überzeugt sein sollte, daß jenes von Heraklit gegen Homer und Archilochos geschleuderte Verdammungsurtheil in der That auf nichts Anderes, als die angeführten Verse beider Dichter geht, der beachte nur, um sich diese Ueberzeugung zu verschaffen, wie Sextus Empirikus in dem Buche gegen die Astrologen [2]) die Meinung der Astrologen und Chaldäer von dem Zusammenhang des Irdischen mit dem Himmlischen und die Veränderungen des ersteren durch den Einfluß dieser Potenzen gerade in jene von uns angeführten homerischen Verse zusammenfaßt; wie ferner derselbe Sextus (ib. VII, 128.) Homer und Archilochos wegen eben dieser Verse als einer Meinung hierüber zusammenstellt [3]), wie ferner auch Diog. L. IX, 71., obwohl in entsetzlich ungeschickter Weise, Archilochos durch eben diese Verse mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sextus wieder an einer andern Stelle (Pyrrh. Hypoth. III. 244.) diese Verse Homer's denen entgegensetzt, welche annehmen, daß sich durch die Handlungen und deren Uebereinstimmung mit sich die Vernunft des Menschen zu erkennen gebe und von denen er sagt, daß sie die Natur des

---

1) Weit besser als in dieser Seneca keine Ehre machenden Erklärung ist das Dictum von Plutarch verstanden, wenn er es oben p. 456 interpretirte *φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.*

2) adv. Math, V, 4: — — *ὧν χωρὶς οὐ δυνατὸν ἐπιβάλλειν ταῖς πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἀντιῤῥήσεσιν· ἐπὶ προὐκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποῤῥοίας ἑκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι· τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν κτλ.*

3) Wobei er aber mit großem Unrecht das heraklitische *περιέχον φρενῆρες* auf die homerischen Verse als dasselbe besagend zurückführen will.

Menschen überschätzten und sich in frommen Wünschen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle diesem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Hesiod, weil er nicht wisse, daß alle Tage gleich seien, ausgesprochenen Tadel, sowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten spöttischen Ehrentitel „Astrologe", weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in Einer Nacht geboren seien. Sicherlich wird man dann unsere Meinung theilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann [1]). —

Es zeigt sich hiermit zugleich, daß die εἱμαρμένη bei Heraklit festgehalten wird in ihrer speculativen Bedeutung als das kosmologische allgemeine Werdensgesetz, welches Dasein und Nichtsein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung producirt, den kosmischen Kreislauf regelt und somit auch die allgemeinen kosmischen Schicksale der menschlichen Gattung und des Individuums (in Bezug auf seine Gattungsloose) leitet, daß sie aber durchaus nicht, wie in der religiösen Anschauung und auch mindestens zum Theil bei den Stoikern zu einem Verhängniß wird, welches die ethischen Handlungen und individuellen Erlebnisse des Einzelnen bestimmt und als unfreie setzt. (vgl. Firmicus I. c. 3, es seien welche, welche die εἱμαρμένη so fassen, daß sie sich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends existirt eine Spur davon, daß bei Heraklit die εἱμαρμένη in ein derartiges ethisches Verhältniß zum Einzelnen und seinen Handlungen tritt. Wohl aber sind, wie gezeigt, die bestimmtesten Spuren des Gegentheils vorhanden und selbst das höchste der menschlichen Loose, die realisirte reine Einheit von Sein und Nichtsein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine.

So nur löst sich auch der sonst scheinbar unlösliche Widerspruch in den Berichten, wenn Nemesios [2]) (de nat. hom. ed. Plant. p. 168.)

---

1) Die Astronomie wußte aber Heraklit sehr wohl von der Astrologie zu unterscheiden. Denn wir haben ihn selbst astronomische Bestimmungen treffen hören und von Thales soll er nach Diog. L. I, 2 wohl jedenfalls lobend bezeugt haben, daß dieser die Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe.

2) Und ebenso wie Nemesios sagt auch Gregor. Nyssen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort συντυχική das in seiner Philosophie hier stattfindende Sachverhältniß nicht unrichtig schildernd, de anim. et Resurr. p. 112. ed. Krabing.:

Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine Vorsehung, *προνοία*, angenommen haben und andererseits Cicero (de fato c. 17. p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Aristoteles sagt, sie hätten angenommen, „daß Alles in der Art durchs Fatum geschehe, daß dieses Fatum die Bedeutung der Nothwendigkeit hineinbringe, „qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret". In der hervorgehobenen näheren Erklärung, die sonst gar nichts erklären würde, liegt nichts Anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnothwendigkeit des Gegenstandes, das Naturgesetz desselben bedeuten solle. Und in diesem Sinne ist freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchsten Maaße vorhanden, sondern es ist ihm auch das Alles regelnde Weltgesetz. In diesem Sinne, in welchem das Schicksal und das eigene Wesen identisch sind, bewährt sich aber auch im höchsten Maaße unsere obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes, daß die „Gesinnung dem Menschen sein Schicksal" ist und bildet, und daß *ἦθος*, ob man es nun Gesinnung, Charakter oder Gemüth übersetze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodisier thun, als eine natürliche sinnliche Bestimmtheit des Menschen, der er sich nicht erwehren kann, zu fassen ist — denn „gemeinsam ist es Allen, vernünftig zu sein" — sondern daß es, statt die sinnliche particulare Bestimmtheit des Menschen bei Heraklit zu sein, vielmehr die Aufhebung dieser, die im Gesetz des Gegensatzes bestehende Natur seiner Seele ist. Das *ἦθος* ist gerade das eigene und frei Innere des Menschen, durch welches er sich gerade auch von der Bestimmtheit des sinnlichen Daseins losreißen und sich zu dem machen kann, was er an sich in Wahrheit ist.

Es ist aber auch nach zwei Seiten hin die Anschauung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung der heraklitischen Ethik durchaus wesentlich und immanent und zwar deshalb, weil diese Ethik durchaus auf der Idee des Wissens und Erkennens beruht.

Die eine Seite ist soeben berührt worden.

Unmittelbar findet sich der Mensch in sinnliche Einzelheit versenkt und auch die Außenwelt erscheint ihm als solche. So ist er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert sich dem Thier. Erst dadurch, daß der Einzelne sein eigenes sinnliches Sein aufhebt, seine sinnliche Unmittelbarkeit sich untergehen läßt und sich als Nichtseienden weiß, erst dadurch

---

Οὐκοῦν πάσης τῆς ζωῆς ἡ αὐτόματος αὕτη καὶ συντυχικὴ κίνησις ἡγεμονεύσει, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἠκούσης, wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 306 Bezugnahme auf Heraklitisches erkennt.

erfaßt er die weltleitende γνώμη. Diese Aufhebung des eigenen Seins und diese Hingabe an das Alles durchwaltende Allgemeine ist in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieser Selbstaufhebung ist, weil sie Unterscheiden seiner von sich selbst und freie Selbstbestimmung des Einzelnen ist, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erst mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens der Begriffe des Guten und Bösen läßt Heraklit die Vollendung auch des physischen Menschen beginnen, wie ihm der geistige und ethische Mensch erst im Vollbrachtsein dieser Unterscheidung, in der Hingabe an das Allgemeine besteht.

Ebenso ist aber nicht nur formelle, sondern auch wahre speculative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieses Allgemeine, dem sich der Mensch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, ist bei ihm kein dem Menschen Anderes und ihm Fremdes, weder religiöse Lenkung noch menschliche Satzung noch Schicksalsbestimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die Meisten schlecht sind, d. h. die Bestimmung nicht in sich verwirklicht haben), sondern es ist nur sein eigenes, ihn durchwaltendes Wesen, welches er im Erkennen und Handeln zur Darstellung und zur Selbstverwirklichung zu bringen hat.

Bei den Stoikern erst, welche alle speculativen Begriffe des Ephesiers in Verstandesreflexionen auffassen und dadurch zu festen Vorstellungen vereinseitigen, mußte sich die göttliche ἀπορροή Heraklit's (s. Bd. I. p. 313 u. n. 2.), welche uns durchströmt, dieser allgemeine und vernünftige Proceß, der unser allgemeines Leben und Sein und das des Universums ausmacht, verfestigen zu einer individuellen μοῖρα und einem ἀπόσπασμα, zu einem festen abgerissenen Theile des Göttlichen, das der Einzelne in sich trägt und das bestimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identisch hiermit ist es, wenn sich bei ihnen ebenso die εἱμαρμένη, die bei Heraklit als das kosmologische Werdensgesetz flüssig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schicksale des Einzelnen bestimmenden Verhängniß, wie in der dichterischen Vorstellung, wieder verfestigt.

Es ist übrigens durch die bisherige Entwickelung dargethan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitischen Systems und seiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des sinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geistes auch in Gesinnung und Handlung auf das kosmologische Ganze[1]), die wohlgefällige speculative Billigung auch des

1) Man vgl. ihren Grundsatz, daß der Mensch das Weltall nachahmen müsse und hierüber oben Bd. I. p. 166, 1.

dem Menschen Negativen — diese Grundlage der stoischen Ataraxie — alle diese Hauptbestimmungen der stoischen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es ist ein Irrthum, zu glauben, wie bisher geschieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik selbständig gewesen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenso wie ihre Physik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbständig gegen Heraklit sind sie nur in ihrer subjectiven Logik und Dialectik; selbständig darin, daß sie — was hiermit eng zusammenhängt — die bei Heraklit ungeschiedene geistige Substanz in diese Adern der Physik, Logik und Ethik scheiden und auslegen. Fortgeschritten gegen Heraklit sind sie endlich hauptsächlich darin, daß die heraklitische processirende Identität von Sein und Nichtsein sich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden ist, was sie bei Heraklit nur erst ganz an sich ist, zum Begriff des Geistes als abstracter Innerlichkeit des Selbstbewußtseins; daß also dieser fortgeschrittene Begriff des Geistes, wie er sich durch die Philosophie des Platon und Aristoteles und die gesammte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefsten Punkt und die Bedeutung ihrer Philosophie bildet. In jeder andern Hinsicht, und zumal in der Aufrollung dieses Gedankenpunkte szu einem Universalsystem, stehen sie ganz auf des Ephesiers Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geistes gehabt hat. Sie sind mit einem Worte nur als eine in Form der Verstandeslogik und Verstandesdialectik vor sich gehende nähere Ausführung und Entwicklung des heraklitischen Systems selbst zu erfassen, bei welcher Entwicklung der heraklitische absolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeschrittene Philosophie und Zeitbildung bereits zu dieser seiner eigenen Verinnerlichung gelangt ist, nicht mehr blos als objective kosmologische Identität von Sein und Nichtsein, als Idee des Processes, sondern als die abstracte Innerlichkeit des subjectiven Geistes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den späteren, das wirkliche Verständniß der speculativen processirenden Identität der Gegensätze bei Heraklit schwindet, geht der große speculative Gehalt der heraklitischen Philosophie bei ihnen in seichte Verstandesreflexion und feste Einseitigkeiten verloren, in die sie sich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher sich die vielen Götter zu besondern sinnlichen und geistigen Eigenschaften vereinzelnen, statt wie bei Heraklit Momente des Begriffs zu bleiben, die den Gegensatz an sich haben (siehe §§ 10. 11.), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologische heraklitische Weltproceß mündet in eine reale Welt-

verbrennung, ihre Ethik verflacht sich in eine fade Verstandes- und Reflexionsmoral und sie verwickeln sich in eine Menge von Widersprüchen mit ihren eigenen Principien, deren wir nur sehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu constatiren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitische Philosophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbstentwicklung bis zu jenem Schlußstein begleitet, welcher ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darstellung derselben zu schließen ist, bis zur Idee der Freiheit.

Nachträge.

I) zu Bd. III. p. 45 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält", gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorieen des Johannes Diakonus zur Theogonie) das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene" nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογοῦσιν· ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὁποῖος Ἡράκλειτος.*

II) zu Bd. II. p. 346 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 34), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitische faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegentheil, der — Unverstand. So theilt uns Stobäos (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Ionismen noch beibehalten sind, mit: „*Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν*". „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen." Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 155 W. den Ausspruch citirt: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος,*

ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν und nochmals quod virt. doc. post. p. 439. D. p. 795. W.: *ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον.* Man vgl. damit das Bd. I. p. 200 sqq. erörterte Fragment, von welchem wir schon dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht schlechthin zusammenfällt.

I. Index der Fragmente und Zeugnisse.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des ersten Bandes. — Zur leichteren Uebersicht sind, während alle schon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugnisse keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermacher's zuerst berührten durch ein vorgesetztes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darstellungen Heraklit's unberücksichtigt geblieben waren, durch ein vorgesetztes * unterschieden. —

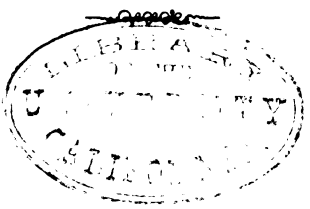
Wo etwa die Citate im Werke mit denen im Index in den Zahlen nicht genau stimmen, haben sich in die Zahlen des Werkes Druckfehler eingeschlichen, die im Index stillschweigend berichtigt worden sind.

II. Index der Schriftsteller.

Die in diesen Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne grade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklit's Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

III. Sach- und Wortregister.

Die hier mit einem * bezeichneten Wörter sind solche, die urkundlich von Heraklit selbst gebraucht worden sind.



Druck von Duncker & Weidling in Berlin.